الشيخ محمد عبده

بين

الفلاسفة والكلاميين

عرض وعلاج لأهم مشاكل الفكر
البشرى بقلم الشيخ محمد عبده

تحقيق وتقديم
الدكتور سليمان دنيا
استاذ الفلسفة المساعد فى كلية أصول الدين

القسم الأول

دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابى الحلبى وشركاه

الطبعة الأولى

١٩٥٨ م - ١٣٧٧ ه

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

أحمد الله ، وأسأله ـ جلت قدرته ـ أن يصلى ويسلم على جميع أنبيائه ورسله ، خصوصاً سيدى ومولاى محمد بن عبد الله ، خاتمهم وواسطة عقدهم .

اللهم متعنى بجواره ، وأسعدنى بقربه ، واجعلنى من خدم رسالته .

اللهم ، واجعله إمامى ، وقدوتى ، وانفعنى به ، ونجنى مما أخاف ببركته .

اللهم ثبتنى على دينك ، وامنحنى رضوانك ، ولا تخيب فيك يا إلٰهى رجائى .

أنت ربى لا إلٰه إلا أنت . سبحانك ربى وإليك المصير .

اللهم اجعل الحق هدفى من كل أعمالى ، واجعل الصدق شيمتى ، والإخلاص للحق ديدنى ، والقرآن حجتى .

آمنت بالله ربا ، وبالإسلام دينا ، وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبياً ورسولا .

اللهم اشرح لى صدرى ، ويسر لى أمرى ، واحلل عقدة من لسانى .

لا إلٰه إلا أنت وحدك لاشريك لك ، تحيى وتميت ، وأنت على كل شىء قدير.

⁂

عزيزى القارىء :

إن الكتاب الذى بين يديك يحوى نصوصا ثلاثة :

النص الأول : ـ وهو الذى اتُّخِذَ محورا يدور حوله الشرح والبسط ، والتعليل والتدليل ، والاعتراض والنقد ـ هو لعضد الدين الأيجى صاحب كتاب « المواقف » وقد جعلته فى أعلى الصحيفة ، ووضعته بين معكوفتين هكذا [. . .] .

⁂

والنص الثانى : ـ وهو الشرح والبسط ، والتعليل والتدليل .

والاعتراض والنقد ـ هو لجلال الدين الدوانى ، الباحث المتعمق ، والناقد الحر .
وقد جعلته مع نص « العضد » فى أعلى الصحيفة .

☆☆☆

والنص الثالث : ـ وهو النص الجرىء الذى وقف من النصين السابقين موقف المهيمن ، الذى أذهله تحمسه للحق ، عن اصطناع وسائل المحاباة ، أو الرضوخ لداعى العصبية ـ هو للشيخ محمد عبده ، الذى صاح فى وجه الباطل أكثر من مرة ، صيحة أفزعته ، ومكنت للحق منه ، وقد جعلناه فى أسفل الصحيفة ، مفصولا من النصين السابقين بجدول .

☆☆☆

وإذا كنا قد أسندنا الكتاب لصاحب المرحلة الأخيرة ، وجعلنا عنوانه مقصوراً عليه ، فليس ذلك غمطاً منا لشريكيه ، كيف . . . ؟ وفضلهما سابق ، سامق .
وإنما القصد أن نبرز للشيخ محمد عبده أثراً من أهم آثاره ، فاقتضانا ذلك أن يكون مكانه فى العنوان بارزاً .
على أن الأمر ليس أمراً لعنوان وحده ، وإنما هو أمر الكتاب ذاته ، ولن يلبث القارىء أن يجد نفسه بين أعلام ثلاثة يتبارون ، بل يتبارزون ، ومن خلال هذا التبارى ، وتلك المبارزة ، سيعرف لكل منهم قدره .
والأمر الذى لا شك فيه أن صاحب النص الأول ، قد عرف فضله من كتبه العديده .
وما أظن أن شأن جلال الدين الدوانى يختلف عن شأن العضد فى ذلك ، فهو رفيع الشأن ، عظيم القدر ، بما له من مؤلفات عديدة ، وتحقيقات سديده .
إن الشيخ محمد عبده هو الشريك الجديد الذى يحتاج أن يدخل فى التاريخ من الباب الذى دخل منه شريكاه ، ولهذا سوف نقصر كلمتنا فى هذه العجالة عنه .

☆☆☆

والشيخ محمد عبده شخصية يحس بها الجيل الحاضر إحساساً قوياً ، لقرب العهد بها ، فكثيرون ممن رأيناهم ، وعشنا معهم طويلا ، رأوها وعاشوا معها طويلا .

ولكن ليس قرب العهد بها مرجع الأمر فى إحساسنا القوىّ بها ،فإن كثيرين ممن عاصروا الشيخ محمد عبده ، لا نحس بهم ، كما نحس به ، بل إن كثيرين ممن يعاصروننا ، ليس لهم فى نفوسنا ما لشخص الشيخ محمد عبده . من أثر .

وقد عاش الشيخ محمدعبده فى الأزهر و بين الأزهريين ، فكان أزهريا مثلهم ، يفهم الكتب الأزهرية ، و يتعمق معانيها ومراميها ، كما يفهمون و يتعمقون ،ولكنه عاش إلى جانب ذلك مع الناس خارج الأزهر ، فانفعلت نفسه بالمجتمع ، مثلما انفعلت بالبيئة الأزهرية .

وربما كانت نفس الشيخ محمد عبده ، سريعة الانفعال والتأثر ، فانطبع فيها أثر من هذا وأثر من ذاك ، وتفاعل الأثران فكان منهما مزيج عكس على المجتمع شيئا من أثر الحياة الأزهرية ، وعكس على الأزهر ـ أو حاول أن يعكس ـ شيئا من أثر الحياة الخارجية .

و يظهر أن هذا التكوين الثنائى قد خلق متاعب للشيخ محمد عبده ؛ إذ حاول أن يرضى أحاسيسه كلها ، فينقل شيئا من الأزهر إلى المجتمع ، و ينقل شيئا من المجتمع ، إلى الأزهر .

أقصد أنه ربما حاول أن يقرب بين الأزهر والمجتمع ، بين دنيا الناس ودينهم . وعساه لقى معارضة شديدة ، من الناس خارج الأزهر ، كما لقى معارضة من الناس فى داخل الأزهر .

فالناس فى خارج الأزهر ، تنقصهم الروح الدينية التى تدخل فى حياتهم عناصر من

العزة والكرامة ، والشمم والإباء ، تعلو بهم عن سفساف الأمور ، والانحدار فى مسالك الحيوان الأعجم .

والناس فى داخل الأزهر ، لا يحاولون أن يتصرفوا فى بضاعتهم تصرفا يجذب الأنظار إليها ، ويحبب الناس فيها ، ويعرفهم مقدار الحاجة إليها .

هكذا كان المجتمع المصرى ، وكان الأزهر فى عهد الشيخ محمد عبده ، كلاهما لا يحاول الالتقاء بالآخر ، فلا الأزهر يحاول محاولة جدية أن يدنو من المجتمع ، ولا المجتمع يحاول أن يدنو من الأزهر .

وظلا كذلك كالماء فى البئر ، والظمآن على شاطئه .

فلا الماء يصعد من تلقاء نفسه إلى الظمآن .

ولا الظمآن يحتال على الاغتراف من ماء البئر .

ومثل هذه الحال تفرض على المصلح أن ينظر إلى كلتا الجهتين ؛ ولقد عمل الشيخ محمد عبده فى كلا الميدانين ، وكان له فى كل منهما أثر .

ولست هنا بسبيل أن أتحدث عن أثره فى المجتمع ، فإن المقام يفرض علىّ أن أقصر حديثى ـ فى هذه العجالة ـ عن الشيخ محمد عبده فى المجال العلمى ، وسأقصر نفسى ـ حتى فى هذا الجانب ـ عليه فى حدود كتابه هذا الذى بين أيدينا .

والأمر الذى لا شك عندى فيه أن الشيخ محمد عبده قد وهب عقلا نيرا نفاذا ، وبيانا مشرقاً أخاذا ، فأبرز آثار عقله فى أسلوب واضح رائق .

ومما لا شك فيه أيضاً أن الشيخ محمد عبده ، كان حاد الطبع ، قوى الشخصية شديد الاعتداد بنفسه ، وأنه كان واسع الاطلاع على ما كتب فى الإسلام ، وعن الإسلام ، ولا شك فى أنه قد أعطى عقله حريته فى البحث ؛ والفهم والنقد .

وأوضح أثر لهذه العمليات الفكرية ، هو هذا الكتاب الذى بين أيدينا ، فقد استعرض فيه مذاهب الكلاميين عامة ، ومذهب أهل السنة خاصة ، مع آراء

الفلاسفة . صوّر كلا من هذه المذاهب والآراء ، تصويرا دقيقا كل الدقة ، فاهما كل الفهم ، ثم عقب عليها بما يراه من نقد ، وهو فى نقده ، يتعالى و يتسامى ، وتسعفه كفايته بما يشبع فيه نزعة التعالى والتسامى . فلا يضرب إلا ليصيب ، ولا يصيب إلا ليصمى .

و إنه لبارع كل البراعة فى تشقيق القول ، وتحليل المسائل ، وتوليد الآراء . و إن قدرته هذه ، لتجعله قادرا كل القدرة ، على الميل بالرأى عن متعارف الناس فيه ، ميلا لا تحس فيه بتعمل ولا بتكلف ، بل إنك لتجد كأن الرأى فى صورته التى يعرضه فيها الشيخ محمد عبده ، هو مراد صاحب القول منه ، وما عداه ، كأنما هو غريب عنه ، وهكذا يستطيع الشيخ محمد عبده بمقدرته الفائقة أن يصرف قارئه عن المتعارف عن الرأى إلى شىء آخر غيره .

ويبدو أن الشيخ محمد عبده قد أحس بالفشل فى الميدان الداخلى ــ ميدان الأزهر ــ أو على الأقل أحس بضآلة الأثر الذى ترتب على جهاده ، لذلك كان عنيفا فى حديثه عن الأزهريين ، يلوم و يعتب فى حدة وعنف ، وله فى ذلك كلمات متناثرة ، يصادفها القارئ فى مواضع من الكتاب .

و يظهر أن تحميل الشيخ محمد عبده منهج الأزهريين ، فى البحث والدرس ، مسئولية عدم استجابة الناس لدعوتهم ، ومسئولية عدم انتفاع الناس بهم قد حمله على أن يسرف فى متابعة خصومهم . فقد تابع الشيخ محمد عبده الفلاسفة فى أمور لا يصعب على المنصف أن يرى صواب رأيه فيها ، مثل بحث زيادة الصفات وعدم زيادتها . كما تابعهم فى أمور لا يصعب على المنصف أيضاً أن يرى أن الشيخ محمد عبده لم يكن لديه من المبررات ما يكفى لوثوقه بها . وسأعود لشىء من هذه المسائل فيما بعد .

⁂

والشيخ محمد عبده رجل كبير العقل ، جرىء القلب ، يستطيع أن يفهم ما يقوله الناس على الوجه الذى أرادوه ، ولا يتهيب أن يقول فيه ما يبدو له أنه حق .

وهو إلى جانب كبر عقله ، وجرأة قلبه ، قد أتيح له من الفراغ ما ملأه بالقراءة والاطلاع .

فتوفر له بوساطة كل ذلك إنتاج خصب دسم ، رغم قلته .

و إن القارىء ، لا شك، واجد متعة فى أن يقرأ الرجل اجتمعت له كل هذه الميزات :

اطلاع واسع ، وعقل فاحص ، وشجاعة تمكن من اعلان الرأى و إبدائه .

وما أظن إلا أن خصوبة الشيخ محمد عبده ودسامة إنتاجه . هى بدورها مجال ، لنقد أو تعقيب . وهذا هو الشأن دائما فى كل تفكير يعرض للعويص من المشاكل ، و يحاول أن يصل فيها إلى رأى حاسم .

وكذلك كان الشيخ محمد عبده رحمه الله ، فهو لم يقنع بما قنع به كثير من المؤلفين، من حكاية آراء ،العلماء من قبله وتصوير وجهة نظرهم ، ليقوم بدور هو أشبه بالتبليغ فقط .

إن الشيخ محمد عبده ، افترض إمكان الوصول فى هذه المشاكل ، إلى حلول صائبة ومقنعة فى الوقت ذاته ؛ لذلك تراه ينتهى إلى حلول لمشاكل الجبر والاختيار، وما إليها ، انتهاء يخيل إليك أن صاحبها لا يخالجه شك فى أنه قد أصاب كبد الحقيقة .

***

ومن المخاطر التى يتعرض لها الباحثون فى المشاكل التى بحثها الشيخ محمد عبده، التأرجح بين المغالاة فى قيمة العقل والذهاب إلى أنه قادر على إدراك كل شىء .

و بين الهبوط بقيمته إلى مستوى دون ما ينبغى له .

إذ بينا يغالى فى قيمته قوم ، فيثقون به أكثر مما ينبغى ، و يقحمونه فيما لا تصل طاقته إليه ، يهمله آخرون حتى ما يكادون يعترفون له بفضل .

فأين كان الشيخ محمد عبده من هذه المسألة ؟ .

إن الذى يقرأ الكتاب الذى بين أيدينا ، يدرك فى وضوح أن الشيخ محمد عبده ، قد عول على العقل تعويلا يجعله فى عداد المفكرين الأحرار ، ويدرك أن الشيخ محمد عبده ، يرى العقل كفيلا بحل المشاكل .

ويمكن القول فى إجمال : إن الشيخ محمد عبده لم يفرط فى حق العقل ، ولم يبخسه حقه ، والكتاب الذى بين أيدينا كله شواهد ناطقة بذلك .

ولكن هل لم يغل الشيخ محمد عبده فى حق العقل ؟ وهذا هو الطرف الآخر فى المسألة ؛ فإنه ليس يكفى لحسن تقدير العقل أن لا نفرط فى حقه ، بل لا بد إلى جانب ذلك، أن لا نغالى فى حقه ، لنحفظ عليه وضعه الطبيعى ، ونحله المكان اللائق .

وعندى أن الشيخ محمد عبده إذا كان لم ينقص العقل حقه ، فهو قد جاوز به حده.

لقد دفع الشيخ محمد عبده العقل دفعا ، ليقول فى حوادث المستقبل قولا يقينيا ، ومعرفة المستقبل معرفة يقينية تعتبر الآن من مشاكل الفكر الحديث .

ودعنا من الحكم على الشيخ محمد عبده بما يراه رجال الفكر الحديث ؛ فإن القدم والجدة ليسا معايير للتصديق والتكذيب ، وهات ماقاله الشيخ محمد عبده فى مسألة البعث الجسمانى .

وقبل أن نسوق ماقاله الشيخ محمد عبده فى هذه المسألة تعليقا على رأى زميليه ، نسوق رأى هذين الزميلين أولا ، فإن رأى الشخ محمد عبده ـ وهو تعليق ـ لا يفهم إلا بعد فهم الفكرة التى كان هو تعليقا عليها .

قال العضد [والمعاد] .

قال الجلال :

[أى الجسمانى ؛ فإنه المتبادر عند إطلاق أهل الشرع : إذ هو الذى يجب الاعتقاد به ويكفر من أنكره] .

قال العضد :

[حق] .

قال الجلال :

[بإجماع أهل الملل الثلاث .

و بشهادة نصوص القرآن فى المواضع المتعددة ، بحيث لا تقبل التأو يل .

كقوله تعالى :

« أَوَ لَمْ يَرَ ٱلْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ . وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ، قَالَ مَنْ يُحْيِي ٱلْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ؟ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِى أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ » .

قال المفسرون :

نزلت هذه الآية فى أُبَىّ بن خلف ، خاصم النبى صلى الله عليه وسلم ،وأتاه بعظم قد رَمَّ و بَلِيَ ، قبضه ففتته بيده وقال :

يامحمد . . . أترى الله يحيي هذا بعد مارَمَّ ؟ .

فقال صلى الله عليه وسلم : نعم ، و يبعثك و يدخلك النار .

وهذا مما يقطع عرق التأو يل بالكلية .

ولذلك قال الإمام : الإنصاف أنه لا يمكن الجمع بين الإيمان بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم ، و بين إنكار الحشر الجسمانى .

قلت : ولا الجمع بين القول بقدم العالم ، على ما يقول به الفلاسفة ، و بين الحشر الجسمانى أيضا ؛ لأن النفوس الناطقة ، على هذا التقدير ، غير متناهية ، فيستدعى حشرها جميعا أبدانا غير متناهية ، فى أمكنة غير متناهية .

وقد ثبت تناهى الأبعاد ، بالبرهان ، و باعترافهم] .

وهنا يشرح الشيخ محمد عبده عبارة الجلال الدوانى . قائلا :

[أى لا يمكن الجمع .

بين القول بقدم العالم ، على مايبينه الفلاسفة ، من الاستدلال على قدم الأنواع .

و بين الحشر الجسمانى .

لأن النفوس الناطقة ، التى هى نوع من أنواع العالم ، تكون غير متناهية على هذا التقدير ـ أى تقدير قدم النوع ـ فيستدعى حشرها جميعا ، أبدانا غير متناهية ؛ حيث لا يمكن تعلق نفسين ، أو أزيد ، ببدن ، بل تعلق نفسين أو أزيد ، ببدن واحد ، لا يكون معه بد ، من أبدان غير متناهية ؛ فإن النفوس على هذا ، لا تحيطها مراتب العدد .

والأبدان غير المتناهية تفتقر إلى امتداد غير متناه .

وقد قام البرهان على بطلان عدم تناهى الأبعاد ، وقرَّ رأيهم عليه .

أى الفلاسفة القائلون بقدم العالم ، لا يمكنهم القول بالحشر الجسمانى ، فيتحتم منهم إنكاره .

ومنكره كافر ، فهم كفار] .

و إلى هنا ينتهى الشيخ محمد عبده من شرح وعرض عبارة الجلال الدوانى ، ثم يعلق عليها قائلا :

[وأقول :

أولا : أعجب لهذا المحقق ، كيف نسب هذا القول للفلاسفة على الإطلاق ، مع أن منهم من صرح بنفى لزوم قدم النوع ، كالشيخ الرئيس ، واحتج على ذلك فى كثير من كتبه ، وتبعه على ذلك الجم الغفير منهم .

والذين يتوهم من كلامهم القول بالقدم النوعى ، لم يكن مصرحا فى أقوالهم .

وثانيا : حيث صرحوا بثبوت الحشر الجسمانى ، وصرحوا بقدم الأنواع ـ على ما زعمه ـ فهم بالحشر مؤمنون .

وما ألزمه عليهم لازم مذهب ، ولازم المذهب ، ليس بمذهب ، كما هو مشهور .

وثالثا : لئلا يصح الجمع بين القولين ، مع جواز أن يجعل النص من قبيل المتشابه ، الذى لامجال للرأى فيه ، ولايعلم معناه ، فنؤمن بحشر جسمانى ، لا يعلم ما معناه ، وما كيفيته ، بل كما أراد القائل إجمالا ، كما فى سائر المتشابهات ، أو يدخله التأويل بوجه ما .

وواعجبا . . . ! ! . . . كيف إن الشارح فيما تقدم ــ فى مسألة الوعد والوعيد ــ قد جعل جميع الأخبار إنشاآت ، للتهديد والترغيب ، ثم جاء ههنا وسد باب التأويل كأنه العالم يحكم ما يريد .

ورابعا : أن هذا الشارح قال فى رسالته « الزوراء » بقدم العالم بالشخص ، فضلا عن النوع ، فكيف ساغ له التكلم بمثل هذا الكلام ، فى هذا الكتاب ؟

فإن قال : لكل مقام مقال ، فللحكماء مثل هذه المقالة] .

⁂

وفيما قاله الشيخ محمد عبده فى هذه النقاط الأربع مجال لتعقيب ، وسأعقب على كل واحدة منها . ولكن تمشيا مع الغرض الذى من أجله سقت هذه النصوص أبدأ فى التعقيب بالنقطتين . الثانية والثالثة ؛ لأبين أن الشيخ محمد عبده قد أرغم العقل على أن يتجاوز طوره ، وأقحمه فى مضايق لاسبيل له إلى التخلص منها .

لقد رأى الأستاذ الإمام أنه لابأس على الفلاسفة أن يقولوا بقدم الأنواع ، وأن يقولوا تبعا لذلك ، بأن النفوس الإنسانية قد وجد منها عدد غير متناه ، وأن هذا العدد غير المتناهى ، موجود الآن ؛ لأن المجردات لاتفنى عندهم .

لابأس على الفلاسفة ــ عند الأستاذ الإمام ــ أن يقولوا بكل ذلك ، ماداموا قد صرحوا بحشر الأجساد .

وإذا كان يلزم القولَ بقدم النفوس ، حاجتها إلى مادة غير متناهية يصاغ منها أجسام بعدد هذه النفوس غير المتناهية ، وحاجتها أيضاً إلى أمكنة غير متناهية ؛ ضرورة

أن الأجسام غير المتناهية ، تتطلب أمكنة غير متناهية .

و إذا كانت هذه اللوازم محالة ، لأن المادة متناهية ، فلا يمكن أن تنى بأجسام لنفوس غـير متناهية ؛ ولأن الأمكنة غير المتناهية ، مستحيلة الوجود ، لأن الأبعاد متناهية .

واستحالة هذه اللوازم تعنى استحالة حشر أجساد لهذه النفوس غير المتناهية .

فليس يضير الفلاسفة شىءمن جراء هذه اللوازم المقتضية لإنكار حشر الأجساد ؛ لأن الفلاسفة لم يصرحوا بها ، و إنما لزمت مذهبهم فى قدم النوع الإنسانى ، ولازم المذهب ليس بمذهب .

فمذهبهم قدم النوع الإنسانى فقط ، لا ما يلزمه من إنكار حشر الأجساد .

ثم هم ــ مع ذلك ــ مصرحون بحشر الأجساد ، فلا ضير عليهم .

هذا هو مفاد النقطة الثانية .

ولا بأس بمجاراةالأستاذ الإمامعلى هذا الرأى ، فقد جرىعلى ألسنة العلماء ، أن لازم المذهب ليس بمذهب ، و إن يك فى النفس من ذلك شىء ، فإنه إذا كان هذا اللازم بينا ، تدركه النفس لأول وهلة ، فكيف لا يكون مذهبا ؟ و بعيد أن يقال : إن أمثال ابن سينا ، والفرابى ، وابن رشد ، لم يدركوا أن قدم النوع الإنسـانى يعنى وجو دنفوس غير متناهية ، وأن حشرها فى أجسام يستدعى مادة تنى بعـددها غير المتناهى .

ولا أقف مع هذه النقطة أكثر من ذلك،فإنها ليست بيت القصيد فى الموضوع؛ بل أنتقل إلىالنقطة التالية ، التى يخطو بها الأستاذ الإمام خطوة أجرأ من سابقتها .

إنه فيما سبق ــ كما رأينا ــ يلتزم ــ بلسان الفلاسفة ــ القول بقدم العالم و يتبرأمن لا زمه الذى هو إنكار حشر الإجساد متذرعا بأمرين :

أولهما : أن لازم المذهب ليس بمذهب .

وثانيهما : أنهم مصرحون بحشر الأجساد .

وخلاصة ذلك أنهم مؤمنون بقدم العالم فقط دون لازمه،ومؤمنون بحشر الأجساد.

أما فى هذه النقطة ، فيلتزم الأستاذ الإمام ـ بلسان الفلاسفة ـ ، ما يلزم القول بقدم العالم،وهو عدم حشر الأجساد، بالإضافة إلى إيمانهم فى نفس الوقت بحشر الأجساد.

و إذا بدا أن هذا جمع بين النقيضين ، فالأستاذ الإمام يفك الجهة بأن يجعل . حشر الأجساد المنفى ، هو الحشر الذى يفهم من دلالة هذه الألفاظ بحسب أوضاع اللغة العربية ، أى المعنى الحقيقى لهذه الألفاظ ويجعل الحشر المثبت ، أمرا غير محدد المعنى وغير مفهوم [فنؤمن بحشر جسمانى لا تُعلم كيفيته ، ولا يعلم معناه] فى نفس الوقت الذى ننفى فيه حشرا جسمانيا نعلم معناه .

وكيف ذلك ؟ ! ! ألا يكون نفى الحشر الجسمانى بمعناه المحدد المعروف ، مقتضيا لأن يكون الحشر الجسمانى الذى نؤمن به ، شيئا آخر غيره ، مباينا له ، متنافيا معه ، فماذا عساه يكون ؟ إنه مهما يكن أمره ، ليس حشرا جسمانيا بالمعنى المعروف .

و إذا كان الأستاذ الإمام يطلب منا أن لا نحدد معنى الحشر الجسمانى الذى تقتضينا النصوص الإيمان به ، فلا مناص لنا من أن نبعد به عن الحشر الجسمانى الذى يفهم من هذه الألفاظ ، لأن هذا الحشر الجسمانى الذى نفهمه ونعرفه باطل ، ضرورة أن القول بقدم النوع الإنسانى يستلزم نفيه . فهو شىء غير الحشر الجسمانى ، و إن سمى بأنه حشر جسمانى .

وهذا من الشيخ محمد عبده موقف ، لا أحمده له ، لأنه إما أن يكون تلاعبا بالألفاظ ، أو تلاعبا بالعقل نفسه .

فالإيمان بألفاظ لا يعرف معناها ، كيف يكون ؟ إنه يتأدى إلى الإيمان بأننا أخبرنا بهذه الألفاظ ، وحسب ! ! .

ثم كيف يطلب إلينا الأستاذ الإمام أن [نؤمن بحشر جسمانى لا تعلم كيفيته ولا يعلم معناه]

وهوقد صرفنا عن أن نريد منه الحشر الجسمانى الذى استلزم نفيَه ، القولُ بقدم النوع الإنسانى ، وعدمُ كفاية المادة المتناهية للوفاء بأجساد لأوراح غير متناهية .

إن الصرف عن هذا المعنى المعروف ، تحديد فى الجملة للمعنى الذى طلب إلينا أن لا نحدده بوجه من الوجوه .

٭٭٭

قد يقال : إن الشيخ محمد عبده حين طلب إلينا أن [نؤمن بحشر جسمانى لا يفهم معناه] لم يفعل سوى ما فعله السلف حين كانوا يقولون :

[نحن نؤمن بوجه الله و يد الله واستواء الله لا نعلم معناها] .

وأى عيب على الفلاسفة فى أن ينهجوا منهج السلف ؟

نعم ، لقائل أن يقول ذلك ، ولـكن لعله لا يصعب إدراك ما بين المنهجين من فرق .

إن السلف همهم الأول والأخير ، هو فهم النصوص ، فما وجدوه منها صالحاً لإجرائه على مفاده الظاهر ، أبقوه على ظاهره ، وفهموا منه هذا الظاهر .

وما وجدوا ظاهره ، غير صالح ؛ لمخالفته نصا آخر محكما ، أو لأن العقل لا يقر هذا الظاهر ، أبوا أن يبقوه على ظاهره،وصرفوه عنه لا إلى معنى بالذات ، بل إلى معنى يكاون تحديده إلى الله تعالى .

هذا منهج السلف ، يقوم على الاحتياط ، والتسليم ، والتفويض .

أما منهج الفلاسفة الإسلاميين ؛ فإنهم يجرون وراء عقولهم ، لا يلوون على شىء آخر فكل ما أشار به العقل عليهم ، فهو مقبول ، وما عداه مرفوض .

ثم إذا انتهوا إلى نتيجة عادوا فنظروا إلى النصوص القرآنيـة التى تتحدث عن موضوعات بحثهم ، فإن وجدوها على وفاق معهم ، قبلوها ، و إن وجدوها على خلافٍ مع ما انتهوا إليه ، صرفوها عن ظاهرها بالتأويل ، وحملوها على المعنى الذى انتهى إليه بحثهم ، وهذا هو التأويل .

وغالب الأمر عندهم ، جار على هذا النحو .

وربما ـ كما هو الحال فى هذه الجزئية التى معنا، بناء على تصوير الشيخ محمد عبده لمذهبهم ـ يصرفون ما يخالف نتائج أبحاثهم عن ظاهره ، ولا يهتمون بتحديد معناه ، بل يتركونه غامضا ، أو ـ كما يريد الأستاذ الإمام أن يقول ـ مفوضا إلى الله .

ولعلهم لا يلجئون إلى هذا اللون من التأويل ـ الذى يريد أن يجعله الأستاذ الإمام تفويضا ، على نحو ما كان يصنع السلف ـ إلا حين يعيهم أن يحملوه على معنى محدد . فماذا عسى يستطيع الفيلسوف أن يفهم تصريحات القرآن فى أمر البعث القرآنى ؟ ما ذا عساه يستطيع أن يؤول قول الرسول صلى الله عليه وسلم : لأبىّ بن خلف : نعم ويبعثك ويدخلك النار ، جوابا لقوله له : أترى الله يحيي هـذه بعـد ما رمَّ ، وبيده قطعة عظم بالية ، يعركها بيده فتتساقط قطعا ، قطعا ؟ بم يؤول الفيلسوف هذا ؟ وهو قد انتهى إلى أن بعث هـذه الأجسام مستحيل ؛ ضرورة أن قدم النوع الإنسانى الذى يقول به يتطلب مادة غير متناهية،وأمكنة غير محدودة ؟

وإذ لا سبيل إلى صرف هذا الأمر الواضح عن ظاهره ، ذلك الذى كان موضع جدال بين الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبين أبىّ بن خلف ، والذى نزل فيه قول قرآنى واضح محدد ، هو قول الله تعالى :

« وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ، قَالَ مَنْ يُحْيِي ٱلْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ، قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِى أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٍ » .

فالوسيلة الوحيدة المتعينة عليهم فى هذه الحال هى ادعاء أن هذا من المتشابه الذى لا يدرك مراد الله منه ، إلا الله وحده ، وأما ظاهره هذا فغير مراد .

ولهذا لجأ الفلاسفة ـ فيما يرى الأستاذ الإمام ـ إلى هذه الحيلة ، ولجوؤهم مرة أو مرتين إلى منهج السلف ، لا يجعلهم سلفيين .

وإلا فلو كانوا سلفيين حقا ، فلماذا لم يكن ديدنهم التفويض ، فى كل ما يمنع

من ظاهره مانع ؛ لماذا صرفوا كثيرا من الآيات ، عن ظواهرها إلى معان أخرى محددة ، دون أن يفوضوا فيها كما يفوض السلف ؟ إن التفويض عند السلف منهج ، وعند ابن سينا ضرورة .

⁂

والدليل على أن الأستاذ الإمام ، لم يكن جادا فى محاولته الدفاع عن الفلاسفة :

تارة : بأنهم قد لزمهم إنكار البعث الجسمانى ، ولم يصرحوا به ، ولازم المذهب ليس بمذهب .

وتارة : بأنه على فرض أنهم صرحوا ، بنفيه ، فهم قد صرحوا بإثباته ، ولا مانع من الجمع بين القولين ، بأنه يجعل تصريحهم بإثباته ، متابعة للآيات القرآنية ، على أن تكون الآيات القرآنية من قبيل المتشابه ، فيكون البعث الذى صرح الفلاسفة بإثباته ، بعثا غير مفهوم المعنى والكيف ، فلا يتعارض إثباته على هذا الوجه، مع نفيه على وجه محدد .

أمران :

أولهما : أن الفلاسفة لم يلزمهم القول بإنكار البعث الجسمانى ، ولكنهم صرحوا به تصريحا ، وهاك قول ابن سينا فى كتابه « رسالة أضحوية فى أمر المعاد »[1].

[لكنا نبين بيانا برهانيا ، أنه لا يمكن أن تعود النفوس بعد الموت إلى البدن ، البتة][2].

وثانيهما : أن ابن سينا لم يعترف بأن هناك بعثا جسمانيا أصلا ، لا بمعنى مفهوم ، ولا بمعنى غير مفهوم وإذا كان قد قسم البعث ـ فى كتابيه « النجاة » و « الشفاء » ـ إلى روحانى وجسمانى . فقال فيهما بنص واحد .

---

(١) تحقيقنا ، ونشر دار الفكر العربى .

(٢) ص ٨٩ .

[يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ، ولا طريق إلى إثباته إلا من طريق الشريعة ، وتصديق خبر النبوة ، وهو الذى للبدن عند الموت ، وخيرات البدن وشروره معلومة ، لا تحتاج إلى أن تعلم] .

فليس معنى ذلك أن ابن سينا يعترف بأن هناك بعثا جسمانيا ؛ بل كل ما يفيده هـذا النص أن الشريعـة قد أخبرت به ، وليس بلازم عنـد ابن سينا أن كل ما أخبرت به الشريعـة يكون كما أخبرت به ، يقول ابن سينا نفسه عن ذلك فى « النجاة » .

[وكذلك يجب عليه ـ أى على النبى ـ أن يقرر عندهم ـ أى البشر ـ أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته ، وتسكن إليه نفوسهم ، و يضرب للسعادة والشقاوة أمثالا ، مما يفهمونه و يتصورونه .

وأما الحق فى ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمرا مجملا] .

فالبعث الجسمانى الذى يتحدث عنه القرآن ، ليس له ـ عند ابن سينا ـ معنى مفهوم ، ولا معنى غير مفهوم ، ولـكنه مجرد تمثيل ، لتفهيم العامة ، و يزيدنا ابن سينا تصريحا بهذا المعنى فى كتابه المخصص لبحث مسألة البحث « رسالة أضحوية فى أمر المعاد » حيث يقول :

[فظاهر من هـذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمونه ، مقربا ما لا يفهمونه إلى أفهامهم ، بالتشبيه والتمثيل .

ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة .

وكيف يكون ظاهر الشرع حجة فى هذا الباب ، ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية بعيدة عن إدراك بداية الأذهان ، لحقيقتها ، لم يكن سبيل الشرائع فى الدعوة إليها ، والتحذير عنها ، منبها بالدلالة عليها ؛ بل بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الأفهام .

فكيف يكون وجود شيء ، حجة على وجود شيء آخر ، ولو لم يكن الشيء الآخر ، على الحالة المفروضة ، لكان الشيء الأول على حالته] [1] .

فليس إذن هناك بعث جسمانى البتة ، وإنما هو تصوير وتمثيل ، فليس هناك إذن تفويض ولا متشابه ، ولا مشابهة لموقف السلف ، وإنما هو دفاع عن الفلاسفة ، وعن غرور العقل ، بما لا مبرر له .

وذلك هو الأمر الذى عنيناه بقولنا : إن الشيخ محمد عبده قد سما بالعقل إلى شأو لا يبلغه ، واقتحم به مضايق ، لا يقوى على سلوكها .

⁂

وأعود إلى مناقشة الشيخ محمد عبده ، فى باقى النقاط الأربع التى ذكرها فى مناقشة : الجلال الدوانى ، فأقول : إنه :

أولا: [يعجب لهذا المحقق ـ يعنى الدوانى ـ كيف نسب هذا القول ـ يعنى قدم الأنواع ـ للفلاسفة على الإطلاق ، مع أن منهم من صرح بنفى لزوم قدم النوع ، كالشيخ الرئيس ، واحتج على ذلك فى كثير من كتبه ، وتبعه على ذلك الجم الغفير منهم .

والذين يتوهم من كلامهم القول بالقدم النوعى ، لم يكن مصرحا فى أقوالهم] .

ولعل الشيخ محمد عبده كان قد تفضل فذكر اسم واحد من كتب ابن سينا الكثيرة التى يقول : إنه احتج فيها على نفى لزوم قدم النوع .

أو لعله كان قد تفضل فذكر أحد هذه النصوص ، التى يحتج فيها ابن سينا على نفى لزوم قدم النوع .

إنه لو فعل ذلك ، لحول تيار الفكر الذى يتجه كله إلى إسناد القول بقدم النوع إلى ابن سينا .

إن الحديث عن التسلسل فى أى كتاب من كتب العلم التى تعالج شرح التسلسل ، يقوم على التمثيل له بالنفوس الإنسانية عند ابن سينا ، حتى أصبح كأنه من البديهى عند المؤلفين أن ابن سينا قائل بقدم النوع الإنسانى .

(١) ص ٥٠

حقا : إن أخطاء قد تشتهر حتى تصبح كأنها صواب ، فليست الشهرة دائما دليلا على الحق . ولكن لو أن الأمر كان كما ذكر الأستاذ الإمام من أن ابن سينا ، قد استدل فى كثير من كتبه على نفى قدم النوع ، لما ساغ لرأى غير هذا أن يشتهر .

وفضلا عن ذلك فإن ابن سينا يقول فى كتابه «رسالة أضحوية فى أمر المعاد» مايلى:

« وأما من جعل الروح باقية ، فله أن يجعل مصرف الثواب والعقاب إليها ، وهى باقية بعينها ، ولا يكون تجدد البدن عليها إلا كتجدد شىء من الأعراض على جوهر قائم .

ولكن مذهبهم لا يستقيم إذ تقدم فعرف أن المادة الموجودة للكائنات ، لاتفى بأشخاص الكائنات الخالية إذا بعثت] [1] .

والفقرة الأخيرة ،تعنى أن المادة محدودة،فلا تفى بأجسادٍ بعدد الأرواح البشرية، لو أن الأجسام تبعث .

وفى هذا ما يرجح هذا الرأى المشهور .

فأين إذن هى النصوص،الذى احتج بهاابن سيناعلى نفى لزوم قدم النوع الإنسانى؟

⁂

وما أظن أننى بحاجة إلى أن أقول للشيخ محمد عبده ، إنه لا يسوغ للباحث أن يستمد أفكار ابن سينا من أى كتاب له يقع فى اليد ، بل إن مستمد أفكار ابن سينا كتب خاصة ، نبه عليها ابن سينا نفسه .

وقد رأينا كيف يصرح ابن سينا فى كتابيه « النجاة » و « الشفاء » بالبعث الجسمانى ، ثم فى كتابه « رسالة أضحوية فى أمر المعاد » ينفيه نفيا باتا قاطعا .

ولقد صرح ابن سينا نفسه ، بالتفريق بين كتبه فى هذا الشأن ، فقال فى فاتحة كتابه « الشفاء » مايلى :

---

(١) ص ٥٢ .

[ولى كتاب غيرهذين الكتابين ـ يعنى كتاب «الشفاء» وكتاب «اللواحق» ـ أوردت فيه الفلسفة على ماهى فى الطبع ، وعلى مايوجبه الرأى الصريح الذى لا يراعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة ، ولا يتقى فيه من شق عصاهم ، مايتقى فى غيره ، وهو كتابى فى « الفلسفة المشرقية » .

وأما هذا الكتاب ـ يعنى الشّفاء ـ فأكثر بسطا ، وأشد مع الشركاء من المشائين ، مساعدة .

ومن أراد الحق الذى لا مجمجة فيه ، فعليه بطلب ذلك الكتاب ، ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما ، إلى الشركاء ، و بسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له ، استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب ـ يعنى الشفاء ـ . . .][1] .

فهذا هو الوزن الصحيح لكتب ابن سينا ، وهذه أقدارها عنده .

فلا يحق لنا أن نخلع عليها قداسة من عند أنفسنا ، تجرنا إلى خطأ فى التقدير ، و إلى خطأ فى الاستنباط .

وواضح أن ابن سينا يبرز ميزتين فى كتاب « الشفاء » .

الأولى : هى قوله :

[ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما ، إلى الشركاء] .

ومعنى هذا القول : أن ابن سينا يقول فى كتاب « الشفاء» أقوالا مجاراة لقوم ، يسميهم الشركاء ، وشركاؤه فى هذا الكتاب ـ كما هو واضح لمن قرأه ـ ليسوا هم المشائين وحدهم ، ولكن لعلماء الكلام نصيب فى هذه الترضية .

والثانية : هى قوله :

[وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر] .

ومعنى هذا القول ، أن ابن سينا يذكر إلى جانب القول الذى يراعى فيه ترضية شركائه ، ما يشير إلى رأيه الحق فى المسألة .

---

(١) ص ١٠ جزء المدخل إلى المنطق نشر المطبعة الأميرية سنة ١٩٥٣ .

وقد مر بنا تصريحه الصريح بالبعث الجسمانى ، ومر بنا قوله بعد ذلك :

[وكذلك يجب ـ أى على النبى ـ أن يقرر عندهم ـ أى البشر ـ أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته ، وتسكن إليه نفوسهم ، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ، ويتصورونه .

وأما الحق فى ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمرا مجملا .

وهو أن ذلك شيء لاعين رأته ، ولا أذن سمعته] .

هذان عرضان لمسألة واحدة فى نفس كتاب الشفاء :

أحدهما : صريح واضح .

والآخر : رمز وإشارة .

ففى ضوء ماذكره ابن سينا نفسه .

يفهم القول الصريح على أنه ترضية للشركاء .

ويفهم الرمز والإشارة ، على أنهما رأيه الحق فى المسألة .

⁂

فعلى هذا ـ وعلى فرض أن ليس لدينا كتب أخرى ككتاب « رسالة أضحوية فى أمر المعاد » الذى نقلناه منه تصريح ابن سينا تصريحا باتا قاطعا ، بنفى عودة الأجسام إلى الأبدان ـ لو قيل : إن الحق عند ابن سينا أن الأجسام لا تبعث ، لم يكن هذا القول بعيدا عن الصواب ، ولا يكون من حق الأستاذ الإمام أن يقول إن ذلك استنباط ، واستنتاج لا يغنيان شيئا إلى جانب تصريحه الصريح بالبعث الجسمانى .

فإن هذا القول من الإمام إما أن يكون تعصبا لابن سينا ، وهو ما نجل الأستاذ الإمام عن أن يقع فيه وهو قد أقام ضد التعصب العلمى حربا لاهوادة فيها ، كما سنشير إليه فيما بعد .

وإما أن يكون عن عدم إحاطة بكتب ابن سينا المتعددة ، ومنهجه الذى لابد لدارسه أن يسير على هداه .

وهو ما نجل قدر الأستاذ الإمام عن أمثاله أيضا .

والذى أستطيع أن أقوله : إن ذلك موقف غير مفهوم من الأستاذ الإمام .

⁂

ثم يقول الأستاذالإمام بعد ذلك :

[وواعجبا . . . ! ! كيف إن الشارح فيما تقدم ـ فى مسألة الوعد والوعيد قد جعل جميع الأخبار إنشاآت ، للتهديد والترغيب ، ثم جاء ههنا وسد باب التأويل ، كأنه العالم يحكم ما يريد] .

وحقا ، إن الشارح قد قال ذلك ، ولكن الأستاذ الإمام ، لم يرض له الإسراف فى التأويل ، وكان مما قاله ، الإمام ، عن قول الشارح هذا القول :

[هذا الكلام فى غاية البرودة ، مخالف للذوق والعقل والشرع ، ورمى بغير برهان . . يؤدى إلى عدم الاعتقاد باليوم الآخر ؛ إذ كل ما جاء فيه ، فهو من قبيل التهديد والإرهاب .

وأقبح منه قول من قال : بما يوجب جواز الكذب عليه تعالى .

وأرباب هذه المقالات ، قد فتحوا ، على أنفسهم أبواب الكفر والجهالة ، وهموا بتجويز تكذيب الشرائع ، لمصالح توهموها ، وأغراض حصلوها .

ولقد ضلوا ، وأضلوا غيرهم ، من القاصرين ، بأن سموا أنفسهم « أهل السنة » وقد برئت منهم السنة وصاحبها .

نعوذ بالله من الجهل ،وحب رئاسة الزور ،وقول الفجور ، والأخذ بأطراف الغرور.

وما أدرى ؟ لم لا يكون الإنسان عبدا للحق والبرهان ، ومحط نظره التنزيه والتقديس ؟ ويترك العصبية وحمية الجاهلية ؟ .

وليت شعرى ؟! ما ظنهم برب العالمين و بكلامه القديم ؟ حيث يتصرفون فيه بمقتضى أهوائهم ، ويخبطون خبط عشواء ؟ .

سبحانك !! ما قدروك حق قدرك ، وما عرفوك حق معرفتك ؟] .

وهب أن الشارح قد قال ذلك ، فهل هذا يسوغ للأستاذ الإمام أن يرى أن لا بن سينا الحق فى أن يسلك مسلك المفوضين السلفيين فى خصوص مسألة بعث الاجساد ، فى حين أن منجهه العام يخالف منهج السلفيين كل المخالفة ؟ .

إن المسألة ليست مسألة أنهما دام أن الشارح قد أباح لنفسه أن يسرف فى أمر ، فلا على ابن سينا أن يسرف هو أيضاً مثله .

ولكن المسألة ، هل تأويل ابن سينا هذا هل هو مقبول ؟ وقد أبنَّا فيما سلف أن لجوء ابن سينا إلى مذهب السلفيين المفوضين فى خصوص هذه المسألة ، هو نشوز فى منهجه الذى جرى عليه ، فى مجموعة أفكاره ، فهو بالتحايل أشبه منه بإحقاق الحق .

☆☆☆

ثم قال الأستاذ الإمام بعد ذلك :

[ورابعا : أن هذا الشارح ، قال فى رسالته « الزوراء » : بقدم العالم ، بالشخص ، فضلا عن النوع ، فكيف ساغ له التكلم بمثل هذا الكلام ، فى هذا الكتاب ؟ .

فإن قال : لكل مقام مقال ، فللحكماء مثل هذه المقالة] .

وقد كان المنظور من الشيخ محمد عبده ، وقد عرف عنه عدم المحاباة فى قول الحق ، أن لا يجعل لقول الشارح بمثل مقالة الفلاسفة ، دخلا فى مجال الكشف عن الحقيقة .

لقد قال الشارح : إن القول بقدم الأنواع ، يقتضى إنكار بعث الأجساد . فعلى من يتدخل فى هذا النزاع أن لا يقول للشارح ، لم تقول ذلك ، وأنت نفسك قد قلت

بقدم الأنواع ، إن كان قصد من يتدخل فى هـذا النزاع أن يـكشف عن الحق ، نعم لو كان غرضه أن يجادل ، وأن يسكت خصمه ، دون رعاية للوقوف على جلية الحق ، فلا بأس عليه أن يفعل ذلك .

ومقام الأستاذ الإمام أجل عندنا من أن يكون همه الجدل والانتصار على الخصم بأى طريق .

*

وأنتقل بعد هذا إلى صعوبة أخرى من شأنها أن تصادف من يقف مثل موقف الشيخ محمد عبده . فإن الشيخ محمد عبده ، لو كان باحثا حرا طليقا من كل قيد ، كما هو شأن كثير من الباحثين ، لهـان الأمر ، ولـكنه باحث يجد نفسه مضطرا إلى أن يرضى العقل والنص معا ، كما هو شأن المفـكرين الإسلاميين .

إن أمثال الشيخ محمد عبده ممن وجدوا أنفسهم مضطرين لأن يرضوا العقل والنص معا: لأن العقل واجب الاحترام ؛ ولأن النصوص قد ثبتت عندهم بطريق مأمون من الخطأ .

والذين وقفوا موقف الشيخ محمد عبده هذا انقسموا إلى فرقتين : فرقة تبعت العقل وانتهت معه إلى حيث انتهى ، ثم بعد ذلك نظرت إلى النص ، فإن وجدته متمشيا مع ماانتهى إليه العقل ، حمدت الظروف ، واطمأنت إلى نتيجة عملها .

و إن وجدته غير ذلك ، لم تجد صعوبة فى أن تحمل النصوص حملا على أن تنزل عند إرادة ماساق إليه العقل . رضيت النصوص ذلك ، أم أبت .

وفرقة : اتخذت من النص بداية عملها ، ففهمتها فى محيطها النصى ، واطمأنت إلى صواب مافهمت ، ثم بعد ذلك ، إذا وجدت من يقول : [هذا يخالف العقل] . التمست مبررات من العقل لتأييد مافهمته من النص .

وفى كلا الفريقين انحياز إلى طرف : فى الأولين انحياز إلى جانب العقل ، وفى الآخرين انحياز إلى جانب النص .

والصواب عدم الانحياز إلى أحدهما ، والانتفاع بكل منهما فى حدوده ، دون إفراط أو تفريط .

والحق الذى تنشرح له نفس المنصف أن العقل والنص كلاهما من الله ، وكلاهما يهدف لهداية البشر . ولو كان فى العقل وحده غناء للنوع البشرى ، يهديه إلى غايته من الوجود ، لم يكن هناك حاجة إلى النصوص .

ولو أمكن أن تفهم النصوص الإلهية بدون عقل ، لكان فى إنزال النصوص غناء عن خلق العقل فى الإنسان .

إنهما متكاملان ، لا غناء لأحدهما عن الآخر ، كالماء والطعام للإنسان .

هما ضروريان له ـ لا متعارضان متعاندان ـ كل بنسبة خاصة ؛ والإنسان الذى يأخذ من كل منهما بقدر حاجته يرعى صحته ولا يفسدها ، وأما الذى يأخذ من أحدهما دون أو أزيد من حاجته يضر نفسه .

فأين من هذه المشكلة كان موقف الشيخ محمد عبده ؟ .

إن الذى لا شك فيه عندى أن الشيخ محمد عبده ، قد تحيف من حق النصوص ، وبالغ فى تقدير قيمة العقل ، والكتاب كله شواهد على هذا الذى أذهب إليه .

ومن أبرز هذه الشواهد ، موقفه من مسألة البعث الجسمانى ، الذى قد فرغنا من عرض رأيه فيها ، منذ قريب .

والشيخ محمد عبده شريك بارز بين الشركاء فى هذا الكتاب ، ويشتد بروزه ، حين تشتد الأزمة ، وتستغلق المشكلة ، وهذا شأن الشجاع المقدام ، .

ومسألة علم الله بالكون ، لعبت فى هذا الكتاب دورا ، من أعنف الأدوار وأطولها ، ولقد كان ابن سينا محورا دار حوله الأخذ والرد فيها .

ولقد تحدثت عن هذه المسألة ـ فى مقدمتى لكتاب « الإشارات والتشبيهات » ، طبع دار المعارف ـ وناقشت رأى الشيخ محمد عبده ، ورأى ابن سينا فيها ، وذكرت فى ذلك كلاما طويلا ، لا أحب أن أعود إلى تكراره هنا ، .

والذى أريد أن أقوله هنا ، هو شىء لم أقله هناك .

ذلك أنهم يروون أن أرسطو أنكر علم الله بالعالم .

ويروون أن ابن سينا قال بعلم الله بالكليات من العالم ، دون الجزئيات منه .

ويأبى قوم - منهم الشيخ محمد عبده - أن ينسب إلى ابن سينا القول بانكار علم الله بالجزئيات .

ويؤيدون مذهبهم هذا بأن الله عند ابن سينا - علة للعالم .

والعلم بالعلة علما تاما ، يقتضى العلم بالمعلول ؛ لأن العلم بالعلة علما تاما يقتضى العلم بجهة كونها علة لمعلولاتها ، ويلزم من ذلك العلم بمعلولاتها .

وسواء صح ذلك ، أو لم يصح ، فقد رضى الشيخ محمد عبده ، أن يكون هذا هو طريق علم الله بالعالم ؛ فإن العالم كله معلول له ، بعضه بالمباشرة ، وبعضه بالواسطة وهو يعلم ذاته علما تاما ، فلا بد أن يعلم العالم عن هذا الطريق .

وعندى أنه إن كان هذا يصلح دليلا لإثبات علم الله بالعالم كله ، فهو يصلح فى الوقت ذاته ، ردا على أرسطو الذى يثبت علم الله بنفسه ، وينفى علمه بالكون ، إن كان يزعم أرسطو أن علم الله بنفسه علم تام ؛ فإن من تمامية هذا العلم أن يعلم جهة كونه علة ، والعلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول - كما يقول ابن سينا - حتى لو جرينا على أنه علة محركة للعالم ، عن طريق الشوق ؛ فهو على أية حال علة .

وكأنى أشعر بأن قول ابن سينا : إن العلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول ، إن لم يقصد به الرد على أرسطو ، فهو يقصد به الجرى فى إثره ، واستكمال الشوط الذى بدأه ، ولم يكمله .

فكأنه يقول : ما دام الله علة للعالم - بأية صورة من صور العلل - وهو يعلم نفسه .

فالعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . فهو يعلم العالم .

وسواء جعلنا صنيع ابن سينا ، تكميلا لصنيع أرسطو ، أو نقدا له ، فالذى يعنينى

هٰهنا أن الشيخ محمد عبده ، قد رضى أن يكون هذا الطريق طريقا صحيحا ـ إن لم يكن الطريق الوحيد ـ لإثبات علم الله بالعالم .

وعندى أن هذا الطريق ، فى إثبات علم الإلٰه بالعـالم ، طريق لا يضع علم الله فى المـكان اللائق به من الكمال .

ففرق كبير ـ فى نظرى ـ بين أن يعلم الله زيدا من الناس ؛ لأنه موضوع يمكن أن يتعلق به العلم المحيط الشامل ، فهو يعلمه ابتداء لمجرد أنه يصلح أن يكون موضوعا لأن يتعلق به العلم ، أى يصلح أن يكون موضوعا للإدراك .

و بين أن ينساق إليه علم الله عن طريق الربط الذى يربطه بالإلٰه ، وهو طريق العلية والمعلومية ؛ إن هذا الطريق يشبه أن يكون فيه تراخ وفيه بطء وفيه ترتب ؛ إن العلم بزيد عن طريق العلية والمعلولية موقوف على :

أن يعلم الله ذاته .

وأن يعلم من هذه الذات ، أنها علة لزيد .

ثم بعد ذلك يعلم زيدا .

إن مثل ذلك ، مثـل من ينظر فى نفسه ، أولا ، فيعرف أنه ـ كسائر أفراد نوعه ـ لابد أن يكون قد خلق من ذكر وأنثى قد التقيا على نحو خاص ، فيبحث عن هذا الذكر وتلـكم الأنثى ـ أبويه ـ فيعرفهما .

فهو قد عرفهما عن طريق معرفة نفسه ، التى تأدت به إلى أن له أصلا نشأ منه ، فعرف هذا الأصل عن طريق معرفته نفسه .

هذه المعرفة بطبيعة الحال ، غير المعرفة التى تتجه مباشرة لهذا الأصل ، لا لأنه أصل ؛ بل لأنه كائن يصلح موضوعا للعـلم ، فيعرفه العلم كـكائن و يعرف فيه أنه أصل ، عن طريق معرفة أنه كائن ؛ لأنه سيعرفه من جميـع وجوهه ، ومن وجوهه أنه أصل .

إن معرفة الإله للعالم عن طريق معرفة الإله نفسه تكاد تشبه معرفة الصبى الأعمى بباب منزله عن طريق خيط يربط والده أحد طرفيه فى يده ، والطرف الآخر فى باب المنزل ، فهو إذا جذب الخيط وسار فى اتجاهه ، وطوى مايتجمع لديه منه على يده ، وصل إلى باب منزله .

وهذه المعرفة تخالف معرفة المبصر الذى يفتح عينه فتقع على الباب الذى لايربطه به خيط ، وإنما ربطه به علاقة الانكشاف الذى كانت نتيجة للعين الباصرة ، وللباب الذى يصلح أن موضوعا لرؤية هذه العين الباصرة .

وقد يمكن للشخص المبصر أن يبصر باب الدار ، عن طريق الاتجاه ببصره نحوها ، وعن طريق حبل يصله بها ، فيتابع اتجاه الحبل حتى يقف عند التقائه بباب الدار .

فهما طريقان . وعندى أن يبصر الإنسان الدار ؛ لأنه مبصر ، ولأن الدار موضوع للإبصار ؛ أكمل من أن يبصرها لأن حبلا يصله بها ، فيتابع هذا الحبل ببصره حتى ينتهى به عندها .

***

ومهما يكن من أمر هذا الطريق الذى اختاره ابن سينا ، وتابعه عليه الأستاذ الإمام ، فإنه استكمال للطريق الذى بدأه أرسطو .

ولعله واضح لكل منصف أن قول من يقول : إن الله يعلم العالم ، لأن له صفة بها تنكشف له الأشياء ، والعالم موضوع لهذا الانكشاف ، فهو يعلمه لذلك ، أليق بكمال الله ، وأبعد من التكلف .

***

ومن مفاخر الشيخ محمد عبده أنه أراد أن يضع أساسا ـ فى المحيط الأزهرى ـ للون من ألوان البحث يقوم على إنصاف الرأى وإنصاف قائله ، مهما تكن صلتنا

بهذا القائل ، وعلى استهجان الرأى الباطل ، وخذلان قائله ، مهما تكن أيضا صلتنا بهذا القائل .

وقد تراءى للشيخ محمد عبده أن التجاء العالم لفرقة بذاتها ، يلتزم بكل مايصله عنها ، سواء فى ذلك ما أيده البرهان ، وما أعوزه البرهان ، عصبية علمية ، شر عند الله من عصبية الجاهلية التى حاربها الإسلام وأنكرها أيما إنكار .

والشيخ محمد عبده على حق فيما يقول ، فإن للتعصب أخطاره السيئة على الحق ، إنه لايساعد على كشفه ، ولا يعين على نصرته ، وهو فى الوقت ذاته يتطلب جهوداً تبذل لتمكين الرأى المتعصب له من أن يجد له بين الآراء المعتبرة مكاناً .

ومن أمثلة ذلك بحث معنى [الغيرين] الذى ورد ، ذكره بمناسبة الحديث عن صفات الله تعالى ، وأنها إذا كانت زائدة ، فهل تكون قديمة أو حادثة ؟ وهل تكون واجبة بالذات ، أو واجبة بالغير ؟ وقيل على بعض هذه الاحتمالات إنه يلزم أن يكون غير الله قديما ، أو واجبا ، فاضطر أصحاب فكرة زيادة الصفات ، أن يفسروا [الغيرين] ليبينوا أن معناها أنه لاينطبق على صفات الله، حتى لايلزم من قدمها ، أو وجوبها ، أن يكون هناك قديم ، أو واجب غير الله .

ولقد اقتضى تفسير [الغيرين] هذا ، مجالا واسعا فى الكتاب ، وتطلب إيراد ورد اعتراضات ، وصل الأمر فى عسرها وصعوبتها ، إلى أن تنوسى إلى جانبها الموضوع الأصلى ، والمشكلة الأساسية .

وبالرغم من أن الأمر قام فى بحث معنى [الغيرين] على وضع خاص ابتكره أصحاب نظرية زيادة الصفات ، فإنهم لم يستطيعوا أن يجدوا له تحديداً واضحاً يخلصهم من ورطة أن يكون [غير] الله قديما ، أو واجبا .

على أنه لو سلم لهم ما أرادوه ، لم يكن فى ذلك مايصحح التزام الغير به ، لأنه وضع خاص ، ليس له من عقل أو نقل ، مايجعل له صفة الإلزام .

ومناط الأمر فى ذلك يرجع إلى تعبير ورد عن الشيخ الأشعرى ـ رحمه الله تعالى ـ

فاتخذ منه بعض الأصحاب أساسا لتعريف [الغير] تعريفا يرون أنه من الضرورى أن يلتزم به غيرهم ، على الرغم من أنه لم يسلم لهم التعريف ، ولم يصح لهم ولا عندهم ، بعد طول محاولة وشديد عناء .

وفى هذا يقول الأستاذ الإمام ـ بعد أن سبح معهم فى آفاق من الخيال فسيحة وصور ما قالوه بعبارات سديدة ، ولم يترك شيئا مما قالوه ، وخيل لهم ، إلا حكاه حكاية الفاهم المتعمق .

[قلت : فهلا كان لـ [الغير] عندكم معنى يصح تحصيله ؟ ! فإن لم يكن كذلك فقولوا ـ من أول الأمر ـ :

« الغيران » : ماليسا بصفة مع موصوف ، وجزء مع كل .

وإذ كان كما ذكر الشارح ، فتعريف الأشعرى الذى ذكره أولا كاف ، فى هذا الغرض ؛ فإنه قاض بأن الصفة اللازمة ، مع موصوفها ليسا بغيرين ، وهو المطلوب الفرار به من تعدد القدماء .

فما الداعى لنقضه ؟

ثم الذب عنه ؟

ثم الاعتراض على غيره ؟

ثم العدول ؟

والعدول عن العدول ؟

وغير ذلك من التكلفات ؟

ثم أنت ترى أن هذا تخصيص ، وتفسير لـ « الغير » بمجرد الرأى .

وأخذ بما يصحح اعتقاد المعتقد بهواه ، من غير أن يعرض على العقول النقادة .

وقول فى الإطلاقات اللغوية والشرعية ، بالرأى .

وهو ليس من شأن حماة الدين ، وحراس عقائده .

ومن لم يصده عن هواه عقل ولا صريح شرع ، بل يحتقر شهادة العقل ، ولا يبالى بصريح الشرع ، فالكلام معه ضرب من العبث .

ومن الورع تركه يعبث بنفسه ، حتى يموت فى هوسه .

أيليق بعاقل أن يشتغل بالكلام فى « الغيرين » على النحو الذى مرّ بنا ؟ ليدافع عن لفظ صدر عن غير معصوم ، بدون التفات إلى ما يلزمه ؟

هذا ضعف فى الدين ، وعدول عن طريق اليقين ، لا يحسن بالذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه .

والله الهادى إلى الصراط المستقيم] .

***

حقيقة ، إن العالم بالمعنى الصحيح ، والتقى بالمعنى الصحيح أيضاً ، ينبغى أن لا يغفل عن المنهج السامى الذى رسمه الله نفسه للعلماء ، إذ قال ــ عز من قائل ــ :

[ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ] .

وحسب هذا المنهج فخارا أن يقول الله فى أصحابه :

[أُولَٰئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَاهُمُ ٱللَّهُ ، وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُوا ٱلْأَلْبَابِ] .

وقديما قال الإمام الغزالى :

[اعرف الحق تعرف أهله ، واعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال] .

ويجد قارىء كتابنا هذا ، تأوهات للشيخ محمد عبده تنبعث منه بين وقت وآخر ، كلما رأى جهود العلماء ، مبذولة لتبرير أقول لأناس مثلهم كل مالهم من الفضل أنهم سبقوهم فى الزمن ، ولكنهم ليسوا معصومين ، ولا يستحيل عليهم الخطأ ، لا عقلا ، ولا شرعا .

إن الشيخ محمد عبده يريد للباحث فى عقائد دين الإسلام ، الذى نفاخر بأنه الدين الفطرى ، الذى يناصر كل حق ، ويناكر كل باطل ــ يريد الشيخ محمد عبده

للباحث فى عقائد هذا الدين ، أن لا يتكلف له أمورا ليست منه ، ولا ضرورية له ، وإذا رأى غيره صنع ذلك فليتبرأ منه ، وليرَ أن سبقه الزمانى ليس مبررا لضرورة التزامه برأيه والذب عنه ومهاجمة ما يخالفه .

إن الدين الإسلامى بسيط ، وقوته فى بساطته ، فتعقيده بالتكلفات ، خروج عن طبيعته .

والدين الإسلامى واضح ، وعظمته فى وضوحه ، فلنخلص عقائده من كل غموض يراد إلحاقه به .

ولقد جنى المسلمون ويلات فى كثير من العصور من جراء عصبيات حمقاء كان ينزع إليها بعض ذوى الغرض ، أو بعض الجهلاء .

ولتعصب مظهران :

أحدهما : مناصرة من ينتسب إليه المرء .

وثانيهما : مهاجمة خصوم من ينتسب إليه المرء ، ورد أقوالهم بالحق وبالباطل ، والتشنيع عليهم كذلك وقد يصل الأمر فيه إلى حد التدليس ، أو تحريف الأدلة

وقد يتصف المرء بواحدة من هاتين الظاهرتين ، وقد يجتمعان فيه .

ومن أخطار الظاهرة الثانية ، الجناية على العلم وطمس معالمه ، ولعل ضياع كثير من كتب الفرق الإسلامية ، وتشويه آرائهم أثر من آثار هذه الظاهرة .

وقديما رمى الغزالى علماء الكلام ، بأن آراء خصومهم فى كتبهم ، ليست صورة صحيحة من هذه الآراء ، كما هى عند أصحابها ، وهذا ليس شأن الباحث المنصف ولا الباحث ، الواثق من نفسه ، ولا الباحث الذى ينشد الحق .

وما أغنى الإسلام عن أن يكون حماته ، غير منصفين وغير واثقين بأنفسهم ، وغير مقدرين للحق ، وجاعلين بلوغه هدفهم .

قال الإمام الغزالى فى كتابه المنقذ من الضلال [1] :

[ثم إنى ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام ، بعلم الفلسفة ، وعلمت يقينا أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم ، من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوى أعلمهم فى أصل ذلك العلم ، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته ، فيطلع على مالم يطلع عليه صاحب العلم من غول وغائلة ؛ وإذ ذاك يمكن أن يكون مايدعيه من فساده حقا .

ولم أر أحدا من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك .

ولم يكن فى كتب المتكلمين من كلامهم ، حيث اشتغلوا بالرد عليهم إلا كلمات معقدة مبددة ، ظاهرة الفساد والتناقض ، لا يظن الاغترار بها ، لعاقل عامى ، فضلا عمن يدعى دقائق العلوم] .

ولست أدرى ، إذا كان ما قاله الغزالى حقا ؟ أم هو قول الرجل يقدم على عمل جليل فيباهى بنفسه ، ويهون من عمل السابقين عليه ؟ .

وإذا صح ما قاله الغزالى عن علماء الكلام ، وكان الحال على ما ذكره ، وقد كان حديثه عن علماء عصره ، وعلماء ما قبل عصره هكذا ، فماذا عسى يكون الحال بعد ذلك ؟ وقد انحطت الهمم ، وتضاءلت العزائم ؟ وانصرف الناس عن البحث والابتكار والتجديد ، إلى الاختصار ، والحفظ ، والتقليد .

إن الأمر الذى لا شك فيه ، أن كثيرا من كتب متأخرى علماء الكلام ، جافة ، معقدة ، عاجزة عن أن تصل بالقارئ ، إلى نهاية يرتاح إليها ، ووثوق يدخل على نفسه ؛ إنها مناقشات بيزنطية ، سوفسطائية ، يضيع فيها الوقت سدى ، ويبذل فيها الجهد عبثا .

خذ مثلا كتاب « العقائد النسفية » .

---

(١) ص ٨٤ طبع دمشق سنة ١٩٣٩ .

واقرأ فيه بحث « زيادة الصفات على الذات » تحس بالجفاف ، والجدب ، والإبهام ، والخفاء .

إنه يدعى أن الصفات زائدة على الذات ، ولها وجودات غير وجود الذات ، كما هو المشهور عند الأشاعرة .

ثم يستدل على ذلك بصدور هذا الكون المنظم عنه ، كأنما النزاع فى قضية هل هو عالم ، أو جاهل ؟ تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرا .

فإن قضية صدور العالم المنظم عنه ، لا تثبت أكثر من أنه عالم ، لا جاهل .

ولا تمس من قريب أو من بعيد ، قضية النزاع ؛ فإن صدور العالم المنظم عنه ، يصح أن يصدر عن عالم يعلم بصفة زائدة على الذات ، كما يصح أن يصدر عن عالم يعلم بنفس الذات .

فانظر كيف يصدر هذا عن عالِمٍ مؤلِّف يقدم كتابا للناس ، مشتملا على قضايا ، وأدلة تثبت هذه القضايا .

وانظر كيف يقنع الأزهر بمثل هذا الكتاب حقبا طويلة ، لا يحس ضجراً من أسلوبه المعقد ، ولا من أدلته المنقطعة الصلة بدعاواه .

ولا أحب أن أثقل على القارىء بسرد باقى أدلته التى يثبت بها دعوى أن صفات الله زائدة على ذاته ، فهى أدلة ركيكه ينبو عنها الذوق والعقل .

ولكنى أنتقل به ـ رغم ما فى الأمر من ثقل أيضاً ـ إلى مناقشة يديرها بين أهل السنة والمعتزلة ، فى موضوع وجوب الصلاح والأصلح على الله .

يقول : [وما هو الأصلح للعبد ، فليس بواجب على الله تعالى ، وإلا لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا ، والآخرة] .

والإلزام بكفر الكافر لإثبات أن الأصلح للعبد ، ليس بواقع ، غفلة عن مذهب المعتزلة الذى يقول بأن العبد خالق لأفعال نفسه الاختيارية .

والـكفر ، بلا شك ، منها .

فالمعتزلة حين يقولون بوجوب الأصلح ، يعنون ــ من غـير شك ــ ما يكون من فعل الله متعلقا بشئون العبد ، كالإيجاد ، وخلق العقل ، والرزق ، وما إلى ذلك .

أما فعل العبد الاختيارى ، الذى هو من خلق العبد وحـده ، عند المعتزلة ، فلا يصح أن يدخل فى نطاق ما يكون واجبا من الله ، عند من يقول بوجوب شىء من الله .

كذلك ، إدخال العذاب فى الآخرة فى مجال إلزام المعتزلة بأن الأصلح غير واقع، فـكيف يكون واجبا ، غفلةٌ عن أن العذاب فى الآخرة نتيجة الـكفر الذى هو فعل اختيارى للعبد ، وليس فعلا لله ، حتى يكون واجبا ، أو غير واجب عليه .

وأما الإلزام بالعذاب فى الدنيا ، لإثبات أن الأصلح غـير واقع بالنسبة للعبد المعذب فى الدنيا ، فـكيف يكون واجبا ، ولا يقع ؟ فهو غفلة عن باقى أصول المعتزلة التى توجب للعبد ، العوض على الآلام والمصائب .

فمبدأ العوض على الآلام ، منضما إلى وجوب الأصلح ، يفيد أن الواجب للعبد ، إما إعطاؤه ما يستقيم به أمر حياته فى الدنيا .

أو تعويضه ، عما يفوته من هذه الأمور ، تعويضاً مناسبا فى الدار الآخرة .

فالاحتجاج بالشخص المعذب فى الدنيا ، على أن الأصلح له لم يتحقق ، غفلة عن الصورة الـكاملة للمذهب ، ووقوف عند جزء واحد من أجزاءها [1] .

وهكذا يمضى الـكتاب فلا هو يصور المذهب الذى يناصره ، تصويرا يحبب القارئ فيه ، ويقنعه به .

ولا هو يصور مذاهب الخصوم الذين يخالفهم تصويرا مفهوما .

---

(١) إن كتابا كبيرا من كتب المعتزلة ، هو [المغنى] لـ [القاضى عبد الجبار] يعد الآن للطبع والنشر، ويرجى أن يجد الباحثون ، فى نشره ، ما يصوب كثيرا من الأخطاء الشائعة عن المعتزلة.

إن علم الـكلام ـ بهذه الصورة التى تبدو فى أمثال هـذا الـكتاب ـ أشبه بأنقاض بيت تهدم ، فهو يحتاج إلى تخطيط جديد ، ولبنات جديدة ، و بناء جديد .

إن التخلص من التعصب الأعمى ، والإخلاصَ للعلم ، والحقِّ ، والاهتمامَ من المسئولين الذين يمكنهم أن يوفروا للباحثين الوقت والمال ، كل أولئك هو الوسيلة الوحيدة للنهوض بهذا العلم ، الذى أصبحت دراسته بصورته الراهنة ، لا تستحق الجهد الذى يبذل فيها .

⁂

وللشيخ محمد عبده رأى فى برهانى التطبيق والتضايف لإبطال التسلسل ، لاأعرفه لغيره إنه يخالف به المعروف عن الفلاسفة والـكلاميين معا .

وقد استخدم الفلاسفة هذين البرهانين لابطال التسلسل ، بغية إبطال تتابع العلل والمعلولات إلى مالا نهاية .

. واستخدمهما الـكلاميون لإبطال تتابع الحوادث فى الماضى إلى مالانهاية .

وغاية كل فريق إثبات وجود الواجب :

الفلاسفة يثبتونه عن طريق وقوف سلسلة العلل والمعلولات ، عند علة أخيرة ، لا يكون لها علة .

والـكلاميون يثبتونه عن طريق حاجة أول الحوادث إلى محدث لا يكون حادثا

ولما أفسد الشيخ محمد عبده الطريقين ، وجد نفسه مضطرا إلى أن يشير إلى طريق آخر لإثبات وجود الله ، يكون غير متوقف على برهانى التطبيق والتضايف .

ومناقشة الشيخ محمد عبده للفلاسفة والـكلاميين فى أمر هذين الدليلين تشهد له بطول باع ورسوخ قدم فى العقليات .

ودليله ـ غير المتوقف على نظرية استحالة التسلسل ـ على وجود الله ، يشهد له بعقل مشرق ، ونفس صيافية ، وعبقرية خصبة .

⁂

ويمكن أيضا أن يعزى إلى الشيخ محمد عبده ـ كشىء جديد ـ مناقشته للفلاسفة فى قدم العالم ، وإثباته لحدوثه بعد أن ناقش كل أدلة المتكلمين التى ساقوها، لإثبات حدوثه ، والتى ساقوها لفساد القول بقدمه ، وبيّن عدم غنائها .

وبعد فالكتاب دسم كل الدسامة ، بعيد عن المناقشة اللفظية ، التى تضنى ولا تفيد ، يتسم بحرية فى القول ، وجرأة فى إبداء الرأى،وعدم تهيب من مخالفة المألوف.

يرسم طريقاً رحباً أمام القارئ الذى أضناه الجمود ، وأسقمه الجدل اللفظى ، وبات يتلهف إلى أفكار يشد أزرها الدليل .

ولست أدعى أنى قد قلت عنه كل ما ينبغى أن يقال ؛ فقد طلبته المطبعة وأنا مشغول بأعمال واجبة ، لا سبيل إلى التخلى عنها ، فكنت أختلس فترات قصيرة لأتيح فرصة الاسترسال والتعمق أخط فيها شيئا من هذه السطور ،ويشهد الله أنى لم أجد من الوقت ما أقرؤها فيه بعد كتابتها ،فكتبتها ولم أراجعها ، مقتنعا بما يقال من من أن شيئا خير من لاشىء .

وإذا لم أقدم شيئا ذاغناء ، فحسبى أننى أردت ، وإنما الأعمال بالنيات ، ولكل امرئ ما نوى .



ثم . . . أستميح القارئ عذراً ، أن أقدم له بعض ملاحظات سنحت لى ، وأنا أعد الفهرس الخاص بنصوص الشيخ محمد عبده .

إنها ملاحظات رأيت أول الأمر أن أضعها ضمن موضوعات الفهرس ، ولكنها طالت ، حتى لم يصبح من المناسب أن تبقى فى الفهرس ، هذا إلى جانب أنها تناولت أشياء لها خطورتها وأهميتها ، فى التعريف بالشيخ محمد عبده ، فكان من اللازم أن تنضم إلى مثيلاتها التى قدمت بها للكتاب ، فأصبحت ـ بهذا الاعتبار ـ جزأ من المقدمة لا يصح انفكاكها عنها . وهاهى ذى :

يقول الشيخ محمد عبده :

[قد يعرف النبي بإنسان فطر على الحق ، علما وعملا ، بحيث لا يعلم إلا حقا ، ولا يعمل إلا حقا ، على مقتضى الحكمة .

وذلك يكون بالفطرة ، أى لا يحتاج فيه إلى الفكر والنظر ، ولكن التعليم الإلهى .

فإن فطر أيضاً على دعوة بنى نوعه ، إلى ماجبل عليه ، فهو رسول أيضاً .

وإلا فهو نبى فقط وليس برسول .

فتفكر فيه فإنه دقيق] ص ٣ .

وعندى أن المسألة ، ليست مسألة تواضع واصطلاح .

ولكنها محاولةُ اكتشاف لمراد الله تعالى من ألفاظ وردت فى كتبه المقدسة ، مثل قوله تعالى : « مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ ، وَلَٰكِنْ رَسُولَ ٱللهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّينَ » .

فعلام اعتمد الشيخ محمد عبده فى أن تفسيره هذا ، لمعنى « النبى » ومعنى « الرسول » يمكن أن يكون مراد الله من هاتين الكلمتين .

إن المعنى ـ فى ذاته ـ معنى لطيف ، ولو كانت المسألة مسألة تواضع واصطلاح ، لما وجدت أية غضاضة فى قبوله والتسليم به ، ولكنها مسألة « تعرُّفِ » مرادِ الله ومرادِ رسوله من كلمتى «النبى» و « الرسول » حين يستعملانهما .

ثم لو كان مراد الشيخ محمد عبده ، أن لنا أن نطلق لفظتى «النبى» و« الرسول» على من ذكرهم من الناس ، بصرف النظر عن إمكان انطباق المعنى الشرعى عليهم ، أو عدم إمكانه .

هل يكون فى وسع الشيخ محمد عبده أن يحكم بأن هذا النوع من الأنبياء والرسل ، جائز وجوده بعد قبض سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أم يعتبر رسالة محمد صلى الله

عليه وسلم ونبوته نهاية أيضا لذلك النوع من الأنبياء والرسل ؟

إن الاعتماد على العقل وحده ، لايمكّن من الذهاب إلى هـذا الرأى ، أو ذاك ، فماذا لدى الشيخ محمد عبـده ـ سوى العقل ـ يبرر له القول بهـذا الرأى ، أو ذاك ؟

ثم ماذا عسى يكون « الحق العملى » الذى يفطر عليه من يسميه الشيـخ محمد عبده « نبيا » أو « رسولا » ؟ هل يقتصر على ما يسمى « الأخلاق الفاضلة » ؟ أم يتجاوز ذلك إلى دائرة « التحليل والتحريم ، وضروب العبادات » ؟

كنا نحب أن نعرف ما عند الشيـخ محمد عبده فى هذا كله . . . فلعله ذكره فى غير هذا الكتاب ، أو لعلها كتفى بذكره شفاها للمصطفين من تلاميذه ؛ إذ يبدو أن الشيخ محمد عبده كان يعوّل على التلقين والتعليم الشفهى ، أكثر مما يعول على التأليف والتدوين] .

⁂

و يرى الشيخ محمد عبده أن أساس تكوّن الفرق ، هو الاعتقاد ، وأما الأعمال فلكل شخص منها شىء خاص به ، ولا تقوم بها الفرقة فرقة ، إلا ما يكون بتبعية الاعتقاد ...

⁂

يقف الشيخ محمد عبده وقفة طويلة من قوله صلى الله عليه وسلم « ستفترق أمتى ثلاثا وسبعين فرقة ، كلها فى النار إلا واحدة . قيل : ومن هم ؟ قال : الذين هم على ما أنا عليه وأصحابى » .

من ص٨ إلى ص٢٧ و يعرض فى شرحه لهذا الحديث لمسائل فى غاية الأهمية ...

يقول : « اعلم أن هذا الحديث قد أفادنا :

أن يكون فى الأمة فرق متفرقة .

وأن الناجى منهم واحدة .

هى التى تكون على ما كان عليه النبى هو وأصحابه » . . .

ثم يقول : « وكون الأمة قد حصل فيها افتراق على فرق شتى ـ تبلغ العدد المذكور أولا تبلغه ـ ثابت قد وقع لا محالة . . .

وكون الناجى منهم واحدة أيضاً ، حق لا كلام فيه ؛ فإن الحق واحد » . . .

ومع قول الشيخ محمد عبده « وكون الناجى منهم واحدة ، أيضاً حق لا كلام فيه فإن الحق واحد » .

يقول ص ١٧ : « ومما يسرنى ما جاء فى حديث آخر « أن الهالك منهم واحدة » فكيف يجوِّز الشيخ عبده أن يكون الهالك واحدة ، والناجى اثنتان وسبعون ؟ وهو الذى يقرر أن « كون الناجى منهم واحدة حق لا كلام فيه » ؟

ويقف الشيخ محمد عبده من الفرق المتنازعة المتزاحمة على التسمية بـ « الفرقة الناجية » موقف المنصف أو المتحير ، إنه يرى أن كل فرقة حريصة على أن تسمى نفسها بـ « الفرقة الناجية » .

ولا يقف أمر هذه الفرق عند حد الحرص على التسمية ، بل تذهب كل فرقة ، فتذكر المبررات التى تسوغ بها ادعاءها ـ أنها هى « الفرقة الناجية » .

وأمام هذه المبررات يقف الشيخ محمد عبده حائرا . . .

إنه يقول : « فكلٌ يدعى هذا الأمر ويقيم على ذلك أدلة » .

ثم يستعرض الفرق ، ويبدأ بـ « الفلاسفة » فيعدد كثيرا من أصول مذاهبهم ، ويرد كل أصل منها إلى نص من نصوص القرآن أو السنة . . .

ثم يثنى بـ « الصوفية » ويصنع مع أصولهم ، مثل صنيعه مع أصول الفلاسفة...

ثم يثلث بالمعتزلة ويصنع مع أصولهم مثل صنيعه مع أصول الفلاسفة والصوفية ...

ثم يربع بالمذهب السنى ، ويصنع معه نفس الصنيع ...

ثم يخمس بـ « الشيعة » ، و يصنع معهم نفس الصنيع ...

ثم يسدس بـ « المجسمة » و يصنع معهم نفس الصنيع . . .

و بينا يتأهب الشيخ محمد عبده فى عزم ليفصل ـ بمؤلفه هـذا ـ فى أمر هذا النزاع ، والـكشف عن حقيقة هذه الدعاوى ، والتبريرات التى تتذرع بها كل فرقة ، وذلك حيث يقول ص ١٦ :

[ولا نطيل بذكر استدلالات فرق هذه الملة .

وقد أوضح كلٌّ ما قرَّ رأيه عليه ببراهين عقلية وسمعية ، تطلب من كتبهم .

وليس لنا الآن غرض يتعلق بتحقيق ما هو الحق ، فى الواقع ، بل ذلك يأتى فى الـكتاب] .

إذا به يستشعر خطورة الموقف ، وفداحة المهمة ، فيستولى عليه ما يشبه التردد ، و يلاحقه ما يشبه التهيب ، وذلك حيث يقول ص ١٦ أيضاً :

[والوقوف على حقيقة الحق فى ذلك يكون من فضل الله تعالى وتوفيقه ؛ فإن للناظر أن يقول :

يجوز أن تـكون الفرقة الناجية ، الواقفة على ما كان عليـه النبى وأصحابه ، قد جاءت وانقرضت ، وأن الباقى الآن من غير الناجية .

أو أن الفرق المرادة لصاحب الشريعـة ـ لم تبلغ الآن العدد ، وأن الناجية إلى الآن ما وجدت ، وستوجد .

أو أن جميع هذه الفرق ناجية ، حيث إن الكل مطابق .

لما كان عليه النبى وأصحابه ، من الأصول المعلومة لنا عنهم :

كالألوهيه . والنبوة والمعاد .

وما وقع فيها من الخلاف ؛فإنه لم يعلم عنهم علم اليقين،و إلا لما وقع فيه اختلاف.

وأن بقية الفرق ، ستوجد فيما بعد ، أو وجد منها بعض لم يعلم ، أو علم كمن يدعى ألوهية علىٍّ مثلا ، كفرقة النصيرية .

*

وموجب هذا التردد أنه ما من فرقة إلا ويجدها الناظر فيها معضدة بكتاب ، وسنة ، و إجماع ، وما يشبه ذلك] .

و بالرغم من هذا الموقف الذى يبدو فيه الشيخ محمد عبده مترددا فإن قارئ تعليقاته فى كتابه هذا الذى بين أيدينا يجد آراءه فيها صارمة كل الصرامة، قوية كل القوة ، جازمة كل الجزم ، ليس فيها مسحة من شك أو تردد .

ولا يعنينى هنا البحث عن الأسباب التى كانت تتوارد على الشيخ محمد عبده ، فتجعله يتقلب فى حالات من شك وجزم، فذلك ليس بدعا فى حياة الأحرار من العلماء

و إنما الذى يعنينى هو الإشارة إلى أن النبي عليه الصلاة السلام ، لم يجعل مناط الأمر فى الهلاك والنجاة ، أشياء كالحق والباطل يتسع المجال لكثير من القول فى تحديدها و إنما جعل النجاة فى اتباع طريقه هو وأصحابه ، والهلاك فى تنكب هذا الطريق .

فهل فى هذا الطريق ظلام دامس يجعلنا لا نتبين السائرين فيه من غيرهم ؟ .

إنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ لو جعل مناط النجاة والهلاك ، الحق والباطل ، لساغ لنا التوقف فى الحكم بنجاة فرقة ، أو هلاك أخرى ؛ فإن خبط الناس فى أمر الحق والباطل ، كثير ، ونزاعهم حوله طويل ؛ فإن معرفه الحق والباطل هى شغل العلماء الشاغل الآن ، وكلما أسرفوا فى طلب هذه المعرفة انبهمت عليهم واستغلقت أمامهم .

فكان من حكمته صلى الله عليه وسلم أن حدد الحق الذى يريده ، و بين الصواب الذى جعل مرضاة الله فى اتباعه ، بالمبادئ والأصول ، التى كانت شعار الرسول وشعار أصحابه ، فهل فى هذا الشعار من خفاء ، وهل فيه من غموض وليس ؟ حتى يتردد الناس فيه هذا التردد ، و يضطربوا فى أمره هذا الاضطراب ؟

ثم إن الشيخ محمد عبده يتحدث عن :

الصوفية ، والحكماء الإسلاميين ، والأشاعرة .

فيقول ص١٦ :

« إنهم يدققون غاية التدقيق ، فى التطبيق على ما كان عليه النبى وأصحابه » .

وهـذا القول من أمثال الشيخ محمد عبده غريب لولا أن باعثه إشفاقه من أن يكون نصيب واحدة من هـذه الفرق وكلها ذات أثر بارز فى إعلاء شأن الفكر الإنسانى بعامة ، والفكر الإسلامى بخاصة ، أن يقذف بها فى النار ، وأن يكون سببَ ذلك ، إعلاؤها من شأن الفكر الإنسانى والفكر الإسلامى .

نعم لعل ذلك وحده هو ما يشفع للشيخ محمد عبده فى مثل هذا الرأى ، ولولا هذا ما كان له أن يدعى أن الصوفيـة والحكماء كالأشاعرة « يدققون غاية التدقيق فى التطبيق على ما كان عليه النبى وأصحابه » .

فدارس الفلسفة الإسلاميـة والتصوف الإسلامى ، يعرف أن فيهما شطحات تبعد بهما كثيرا عما كان عليه النبى وأصحابه .

ما كان عليـه النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه أن الناس يبعثون على النحو الذى أنكره أبىٌّ بن خلف الذى أمسك بعظم بلى وتفتت ، وقال متهكما أيبعث الله هذا ؟ وعلى النحو الذى أثبته الرسول صلى الله عليه وسلم : حيث قال له : نعم ويبعثك ويدخلك النار ، وعلى النحو الذى حكاه الله بقوله تعالى : « وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ : مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ . الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً ، فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ ، أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ؟ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ . إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ، فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ » .

وعلى النحو الذى يفيده قوله تعالى : « يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعاً ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ » .

وعلى النحو الذى تفيده عشرات الآيات الأخرى ، التى هى فى مثل هذه الآيات وضوحا وتحديدا .

فهل إذا جاء ابن سينا بعد ذلك ، وأنكر الحشر الجسمانى صراحة ، وأقام على إنكاره أدلة ، و برّر تحديث القرآن عنه ، بقوله :

[أما أمر الشرع فينبغى أن يعلم فيه قانون واحد ، وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبى من الأنبياء ، يرام بها خطاب الجمهور كافة] (١) .

و بقوله :

[فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقر بة مالا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل] (٢) .

فهل من يقول هذا يقال عنه : [إنه يدقق غاية التدقيق فى التطبيق على ما كان عليه النبى وأصحابه ؟] .

و إذا سلك الصوفية نفس المسلك وأنكروا البعث الجسمانى ، فيما يحكيه عنهم الغزالى فى كتابه « ميزان العمل » قائلا :

[إن الناس فى أمر الآخرة أر بع فرق .

فرقة : اعتقدت الحشر والنشر ، والجنة والنار ، كما نطقت به الشرائع ، وأفصح عن وصفه القرآن ، وأثبتوا اللذات الحسية ، التى ترجع إلى المنكوح والمطعوم ، والمشموم ، والملموس ، والملبوس ، والمنظور إليه .

واعترفوا بأنه ينضاف إلى ذلك أنواع من السرور ، وأصناف من اللذات التى

---

(١) رسالة أضحوية فى أمر المعاد ، إخراج دار الفكر العربى ص ٤٤ .
(٢) نفس المصدر السابق ص ٥٠ .

لا يحيط بها وصف الواصفين ، فهى مما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، وأن ذلك يجرى أبدا بلا انقطاع ، وأنه لا ينال إلا بالعلم والعمل .

وهؤلاء هم المسلمون كافة ، بل المتبعون للأنبياء ، على الأكثر من اليهود والنصارى] .

ثم يقول :

[وفرقة ثالثة : ذهبوا إلى إنكار اللذة الحسية جملة بطريق الحقيقة والخيال .

وزعموا أن التخيل ، لا يحصل إلا بآلات جسمانية ، والموت يقطع العلاقة بين النفس والبدن الذى هو آلته ، فى التخييل وسائر الإحساسات ، ولا يعود قط إلى تدبير البدن بعد أن اطرحه . فلا يبقى له إلا آلام ولذات ليست حسية ، ولكنها أعظم من الحسية . . .

وإلى هذا ذهبت الصوفية ، والإلهيون من الفلاسفة ، من عند آخرهم . . . ومن رأى مشايخهم ، وبحث عن معتقداتهم ، وتصفح كتب المصنفين منهم ، فهم هذا الاعتقاد من مجارى أحوالهم على القطع] [1] .

أفيصح أن يقال عن هؤلاء :

[إنهم يدققون غاية التدقيق فى التطبيق على ما كان عليه النبى وأصحابه] ؟

⁂

ثم إذا قال القرآن :

[يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَاوَاتُ،وَ بَرَزُوا لِلَّهِ ٱلْوَاحِدِ ٱلْقَهَّارِ].

وقال الفلاسفة :

« إن الخرق والالتئام مستحيلان على عالم الأفلاك » .

هل يصح للشيخ محمد عبده أن يقول عنهم :

(١) ص ٣ ــ ٨ طبع الكردى سنة ١٣٢٨ .

[إنهم يدققون غاية التدقيق فى التطبيق على ما كان عليه النبى وأصحابه] .

إن المتصوفة يتبعون فى تحصيل المعلومات طريقهم البصيرى ، والفلاسفة يتبعون فى تصيد المعارف ، طريقهم العقلى .

ثم إذا انتهى كل منهما إلى نهاية الطريق ، رفع رأسه ليرى ماذا قال القرآن بشأن ما انتهى إليه ، فإن لم يجدوا القرآن على وفقه ، حملوا القرآن حملا ، لينزل ـ طوعا أو كرها ـ عند ما انتهوا إليه .

فإن كان ذلك ما يعنيه الشيخ عبده بالتدقيق غاية التدقيق فى التطبيق على ما كان عليه النبى وأصحابه ، فنحن لا نخالفه فيه ، ولكننا نخالفه فى أن ذلك هو سمة الناجين .

إن سمة الناجين أن تكون بدايته طريقهم ـ لا نهايته ـ تعرُّف ما كان عليه النبى وأصحابه ، لاتباعه والعض عليه بالنواجذ . وذلك لم يكن قط طريق الفلاسفة ولا طريق المتصوفين ، إنه طريق فرق المتكلمين على تفاوت بينهم فيه .

فمن يرتضى الحديث المذكور سبيلا لتمييز الفرقة الناجية،فهذا سبيل فهم الحديث والله الموفق .

*

ثم يعود الشيخ محمد عبده فيبدى لونا آخر من ألوان التردد ، فى أمر معرفة الفرقة الناجية من غيرها .

لقد تردد أولا ، فى أن الفرقة الناجية : هل وجدت وانقرضت ؟ أو وجدت ، وما تزال موجودة ؟ أو لم توجد حتى الآن وستوجد ؟ .

وأمر هذا التردد يهون إذا نحن عرفنا الميزان الذى نميز به الفرقة الناجية من غيرها ، نعم إذا عرفنا هذا الميزان معرفة دقيقة أمكننا أن نعرف فى ضوئه أهل زماننا ، على الأقل ، بل وأمكننا أن نعرف به السابقين ممن تركوا كتبا ومؤلفات ،

تفصح عن عقائدهم وآرائهم .

وقد قلنا فيما سبق : إن الشارع الحكيم لم يجعل هذا الميزان شيئا يتسع لكثير من القول فيه ، كالحق والباطل ؛ فإن الحق والباطل كلمتان اتسع مجال القول فيهما أمام الفلاسفة ، اتساعا جعل الناظر فيه يظن أن الحق أبعد من أن ينال ، وأعقد من أن يحل .

ولكن الشارع الحكيم رد الأمر فى معرفة الفرقة الناجية إلى شىء أيسر من مشكلة الحق والباطل ، رده إلى « شعاره وشعار صحابته ».

ولكن الشيخ محمد عبده يتردد فى كفاية هذا الميزان ، لضبط الفرقة الناجية ، وهذا هو اللون الجديد ، من ألوان شكه فى هذا المقام ، وهو يقيمه على أسس ، منها قوله :

[إنا لا نعلم مما كان عليه النبى وأصحابه إلا :

أن للعالم صانعا فى غاية الكمال ، مبرأ عن جميع النقائص ، وأنه عالم قادر ، مريد سميع ، بصير ؛ إلى غير ذلك من الصفات الكمالية .

وأن المعاد حق .

وأن النبى صادق فيما أخبر به .

وهذا القدر مما اتفق عليه جميع الفرق ، إلا أن يكون .

وثنيا أو كتابيا متعصبا . . .] ص ١٨ .

هكذا يقول الشيخ محمد عبده ، وإذا كان الاستثناء معيار العموم ، كما يقول الأقدمون ، كان قول الشيخ عبده :

[إلا أن يكون وثنيا ، أو كتابيا متعصبا] .

مشعرا بأن الإيمان بالصانع ، والمعاد ، وصدق الرسول ، على أى نحو من الأنحاء إلا أن يكون رأى وثنى ، أو كتابى متعصب ، مطابق لما كان عليه النبى وأصحابه .

وكيف يكون رأى من يقول إن القرآن جاء لخطاب الجماهير والدهماء ، وتصوير ما ليس بمحسوس ، محسوسا ، حتى تستطيع الجماهير فهمه ـ وهو ليس رأى وثنى ولا كتابى متعصب ـ مطابقا لما عليه النبي وأصحابه ؟ .

هل يستطيع الشيخ محمد عبده أن يقرر لنا أن أبا بكر وعمر وعثمان وعليا وغيرهم من الصحابة ، كانوا يرون أن القرآن نزل لخطاب الجماهير والدهماء ، وأما الخاصة ، فلهم إلى المعرفة الحقة طريق آخر ؟ .

وكيف يكون رأى من يقولون :

إن المسيح ابن الله ، أو هو الله .

وإن المسيح صلب .

وإن عزيرا ابن الله .

وإن المسيح ليس برسول .

لا عن عصبية ، ولكن اتباعا لكتب محرفة ، وقادة مضللين .

مطابقا لما كان عليه النبي وأصحابه ؟

نعم إن للشيخ محمد عبده أن يقول ـ إذا أراد أن يقول ـ : إن هؤلاء الأتباع معذورون .

ولكن هناك فرقا أىَّ فرق بين :

أن يكون هؤلاء الأتباع المضلَّلون ناجين لأنهم معذورون .

وبين أن يكونوا ناجين لأنهم على ما كان عليه النبي وأصحابه .

وكيف يكون من يعترف بأن المعاد حق ـ ولو بالروح فقط ـ مطابقا لما كان عليه النبي وأصحابه ، فى حين أن محاجة القرآن للكفار، ومجادلة النبي صلى الله عليه وسلم لهم لم تخل من تنصيص أو إشارة ، إلى أن الجسم سيعاد ؟ .

إن الشيخ محمد عبده يحاول أن يوسع مجال سماحة الإسلام بما لا تتسع له النصوص.

وأحب هنا أن أشير إلى أن حكمنا على إنسان بأنه مسلم ، وهو فى الواقع كافر ، لا يغير من واقع الأمر شيئا ، ولا بد أن يبعث مثل هذا الشخص كافرا .

وحكمنا على إنسان بأنه كافر ، وهو فى الواقع مسلم ، لا يغير كذلك من واقع الأمر شيئا ، ولا بد أن يبعث مثل هذا الشخص مسلما .

ومعنى هذا أن أحكامنا بالكفر والإيمان على الماضين لن تفيدهم ، أو تضرهم ، بشىء .

وقد لا يختلف أمر الأحياء فى زماننا هذا ، عن أمر الأموات كثيرا ، فهاهو ذا المسلم والكافر يعيشان فى أكثر بقاع الأرض ، جنبا إلى جنب ، متساويين فى الحقوق والواجبات .

ومعنى هذا أيضاً أن أحكامنا بالكفر والإيمان، بالنسبة للأحياء ، لن تكسبهم شيئا ، أو تسلبهم شيئا .

فآل الأمر ـ والحالة هذه ـ إلى أن أصبحت المسألة بحثا علميا مجردا ، فى حدود النصوص والموازين الواردة عن صاحب الشريعة . فليس هنالك إذن ما يدعو إلى التجمل بإظهار السماحة فى أشياء قد لا تكون من السماحة فى شىء ، إذا كان طريقُ ذلك ، مسخَ النصوص وتشويه الحقائق .

☆☆☆

على أنه ينبغى أن يعلم أن قوله صلى الله عليه وسلم :

« ستفترق أمتى إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة . . . » .

قيل من هم ؟ قال : « الذين هم على ما أنا عليه وأصحابى » .

ليس يعنى إلا أن المجترئين على مخالفة المرشد الأعظم ـ صلى الله عليه وسلم ـ باعتقاد خلاف ما كان عليه، معذبون فى النار على جرأتهم هذه ، بمقدارها . ورب جرأة لا تستوجب

إلا عذابا يسيرا ، ثم يخرج صاحبها من النار ، ولا يخلد فيها .

و إذن فليس الاثنتان وسبعون فرقة التى قال عنها الرسول صلى الله عليه وسلم : إنها فى النار ، مخلدين فى النار ، بل منها ما يكون كافرا مخلدا ، إذا خالف فى أصل عظيم كإنكار أصل النبوة ، أو أصل المعاد ، ومنها ما يكون عاصيا فقط ، غير مخلد فى النار إذا كانت مخالفته فى أمر يسير .

و إذن فلا ينبغى أن تحملنا الخشية من الحكم على الناس بالكفر، إلى أن نحاول مسخ الحديث ؛ فإن الأمر فيه ليس كله كفرا ...

*

ولا يحسبن امرؤ أن فى حكم الرسول بدخول النار ، على من يدين برأى يخالف ما كان يعتقده الرسول وأصحابه، تضييقا على العقول ، وحجرا على الحريات ؛ فإن منع طفل من أن ينزل بحراً عميقا يلعب فيه ، لا يعتبر تضيقا عليه ، وحجرا على حريته ؛ بل هو صيانة له ، ومحافظة على سلامته وحياته . وهكذا منزلة الناس من ربهم ؛ إنه أرأف بهم من أنفسهم ، وأعرف بمبلغ استعداداتهم وطاقتهم ، و إرساله الرسل إنما هو لتكميل استعدادهم وتزويدهم بما لاسبيل لهم إلى الوصول إليه وحدهم .

و بهذا تكون للرسالات السماوية فائدة ؛ إذ لو كان عقل الإنسان قادرا على الاضطلاع بكل ما يكون الإنسان فى حاجة إلى نيله أو معرفته ، لم يكن للرسالات السماوية فائدة .

على أن أولئك الذين يذهبون إلى أن مناط التكليف هو العقل ، وأن العقل قادر على إدراك ونيل ما يكون الإنسان فى حاجة إلى إدراكه أو نيله، قد اعتبروا بعثة الرسل [لطفا] من الله بعباده .

ومعنى كونها [لطفا] أن فيها معاونة للعقل وتسهيلا لمهمته .

فى ضوء كل هذا يمكننا أن ندرك أن الدين الإسلامى ، إذا كان قد دفع الناس

دفعا إلى أن يجوبوا آفاق الأرض والسماء نظرا واعتبارا ، وارتيادا واستكشافا ، وأن يسخروا لمنافعهم وسعادتهم ، كل مايستطيعون تسخيره ، وترك الأمر كله فى هـذه النواحى ، لهم وحدهم ، يخطئون ، ويصيبون ، وينتفعون بخطئهم فيما يستأنفون من محاولات ، ثم طلب إليهم إذا أوغلوا فى بحث ماوراء الطبيعة أن يستأنسوا بهدى الله وهدى رسله فى هـذه الناحية ، لم يكن فى ذلك حط من قيمة الإنسان ، ولا تنقيص من كرامة العقل ، مادام ذلك الهدى آتيا من خالق الإنسان والعقل ؛ إذ ما دام العقل البشرى يعترف بأنه مخلوق وأن له خالقا ، فما أظنه يستطيع أن يزعم أنه فى مستوى خالقه فى العلم والمعرفة .

وذلك مصداق قوله صلى الله عليه وسلم :

« تفكروا فى خلق الله ، ولاتفكروا فى ذاته فتهلكوا » .

فالدين الإسلامى لايمنع العقل من البحث فى أى شيء ، بل إن كثيرا ، وكثيرا جداً من آيات القرآن الكريم ، تدفع الناس دفعا إلى التفكير والبحث والنظر ، وحسب الدين الإسلامى فخرا أن يجعل أول مايطالب به المرء كواجب عليه ، هو النظر والفكر .

وإذا كان الدين الإسلامى ، يقترح آراء معينة فيما يتصل بعالم ماوراء الطبيعة ، فهو لايفرضها على العقل فرضا ـ إذ من مبادئه أن مايعارض العقل فهو رد ـ ولكنه يلتزم أن يبين للعقل إمكان مايعرضه عليه .

فإذا ركب العقل رأسه ، وأراد أن يتمرد على هذا الممكن الذى يقترحه عليه خالقه ، ويبصره به موجده ، وأبى إلا أن يبحث عن غيره ، غرورا وطيشا كان مثله كمثل الطفل الذى يأبى أن يستحم فى جدول ، أو بجوار شاطىء نهر ، ولايقنع إلا بأن يلقى بنفسه فى محيط هائج .

فمن يحول بينه وبين هذه المخاطرة ، فهو رحيم به ، عطوف عليه .

⁂

ولننتقل إلى أمر آخر من الأمور التى يراها الشيخ محمد عبده سببا من الأسباب التى تجعل أمر الفرقة الناجية مشكلا .

يقول :

[إن كل فرقة تدعى اليقين فيما هى عليه .

والرجوع عما هو يقين ، من المحال عندهم ، وإلا لزم كونه غير يقين ، والفرض أنه يقين .

فكيف تدعى كل طائفة ، أن غيرها يجب أن يكون على ما هى عليه نفسها مع أنه غير ممكن] ص ٢٠ .

وغريب من الشيخ محمد عبده أن يتصور أن الناس يجب أن يتركوا وشأنهم حتى يوزعوا بمجرد الصدفة والاتفاق على موائد الأفكار المختلفة ، و يغذوا أنفسهم بها ، حتى تصبح جزأ من كيانهم ، وعنصرا من عناصر تكوينهم ، ثم يقول : انظروا ، كيف يمكن تحويل واحد من هؤلاء عما هو عليه ؟

ولماذا لم يتصورهم ، وهم ما يزالون فى بداية الطريق ، قابلين للتغذية بهذا أو ذاك ، وأننا واقفون منهم موقف الناصح الأمين ، نوجههم إلى كل واحد منها ، ليبلوه ويختبروه ، و يقارنوه بغيره ، فى سعة من الوقت ، وفسحة من الزمن ، وأمانة فى العرض ، ليختاروا ولديهم كفاية من حرية الرأى .

و بذلك ننشىء جيلا يكون طليعة لأجيال من نوعه ، قوامها البحث الحر وطلب الحق فى غير ما عصبية ولا جمود ، يسهل عليها الانتقال عما هى عليه إذا لاح لها خطؤه ، و يطيب لها الاستماع لرأى الغير ، والأخذ به ، إذا بدا لها صوابه .

⁂

ثم يقول الشيخ محمد عبده :

[وثالثا : أن كل فرقة تعتقد أمرا خاصا فى مقام .

الألوهية ، والنبوة ، والمعاد .

فإن كان كل مالم يطابق الواقع فى زعمهم ، فهو المخالف للواقع فى نفس الأمر ، وكل ما كان كذلك ، فإنه نقص فى جناب الألوهية ، فإنه :

إما إثبات مالم يكن .

أو نفى مايجب أن يكون .

وكلاهما نقص ، فيكون كفرا .

فلا وجه لهم فى حكمهم بأن بعض الطوائف غير كافر ، وإنما هو فاسق ، بل يجب أن يحكموا بأن كل ما خالف الواقع فهو كفر .

فكل فرقة لابد أن تحكم بكفر الأخرى .

وإن لم يكن ما يخالف الواقع فى زعمهم ، مخالفا للواقع فى نفس الأمر ، أولم يكن من النقص فى شىء ، فلا وجه لتفسيق المخالف ، والحكم بأنه فى النار] .

والواقع أن الشيخ محمد عبده فى هذه الفقرة يستوجب أكثر من مؤاخذة .

أما أولا : فلأنه يجعل اختلاف الفرق راجعا إلى واحد من أمور ثلاثة أو إلى مجموعها ، هى :

الألوهية ، والنبوة ، والمعاد .

ثم يحاول أن يبين أن المختلفين فى هذه المسائل يجب أن يعتبر بعضهم بعضا كفارا ، لافساقا .

ثم يعلل هذا البيان بأمر يختص بالألوهية وحدها ، دون النبوة والمعاد .

وبهذا يكون التعليل أخص من الدعوى ، فلا ينتجها .

وأما ثانيا : فلأن التعليل ـ بصرف النظر عن كونه أخص من الدعوى ـ ينسى أو يتناسى الحديث النبوى ، الذى تعتبر هذه الفقرة تعليقا عليه ، لبيان أن تطبيقه على الفرق المختلفة ، لتمييز الفرقة الناجية ، أمر مشكل ـ راجع ص١٧ .

ذلك لأن الحديث قد جعل أساس التميز بين الفرقة الناجية ، وغيرها ، هو « الشعار الذى كان عليه النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه » .

والتعليل يجعل أساس التميز هو المطابقة للواقع فى نفس الأمر ، وعدم المطابقة للواقع فى نفس الأمر .

وذلك انحراف عن مسلك الحديث .

ولقد أشرت سابقا ، إلى أن المشرع الحكيم قد قصد أن يتفادى اعتبار أساس التميز ، أشياء يتسع الأمر فيها لكثير من القول ، كالحق والباطل ، أو المطابقة للواقع وعدم المطابقة له ؛ فإن هذه مسائل يطول القول فيها .

بل جعله أمرا واضحا سهلا ، سهولة نسبية على الأقل : ذلك أنه اتخذ مما كان عليه النبى وأصحابه ، أساساً لهذا التميز .

ولست أظن أن أحدا يستطيع أن يدعى أن إدراك ما كان عليه النبى وأصحابه فى أمر الألوهية ، والنبوة ، والمعاد ، مثل إدراك ما تكونه هذه الأشياء الثلاثة فى الواقع ونفس الأمر ، سهولة وصعوبة .

ولست أريد أن أقول : إن ما كان عليه النبى وأصحابه ، فى أمر الألوهية والنبوة ، والمعاد ، شىء .

وما تكون هذه الأشياء الثلاثة فى الواقع ونفس الأمر ، شىء غيره .

ولكنى أريد أن أقول : إن الاحتكام إلى الواقع ونفس الأمر ، فى هذه المسائل ، أمر يتعذر الوصول معه إلى نتيجة ، ولذلك تفاداه المشرع .

وأما الاحتكام إلى ما كان عليه النبى وأصحابه ، كعلامة تدل على ماهو الواقع فى نفس الأمر ، فهو دون ذلك صعوبة .

فالشيخ محمد عبده حين يجعل أساس التحكيم هو الواقع ونفس الأمر ، مباشرة ، دون توسيط ما كان عليه النبى وأصحابه ، يغفل الحكمة التى رعاها المشرع الحكيم .

وأما ثالثا : فعلى تسليم أن « الواقع ونفس الأمر » هو مدار التميز بين الفرقة الناجية وغيرها ، فإن الشيخ محمد عبده يرتب على ذلك أنه ينبغى أن تعتبر كلُّ فرقة ، سائر الفرق الأخرى كافرة ؛ لا فاسقة فقط ؛ لأن كل فرقة تعتقد أن سائر الفرق قد أخطأت إدراك ماهو الواقع ونفس الأمر .

ولكنى لا أستطيع أن أفهم أنه إذا تساوت الأخطاء ، فى أنها كلها تخالف الواقع ونفس الأمر ، يجب أن تتساوى فيما يترتب على هذه الأخطاء من أحكام .

فهب أن إنسانا أخطأ فى إدراك وحدة الإله ، فأدرك أن هناك إلٰهين ، وهو بهذا يدرك خلاف ما هو الواقع ، إذ الواقع أن هناك إلٰها واحد . وحكم ذلك أنه كافر .

وهب أن إنسانا آخر أخطأ فى إدراك أن الصفات زائدة على الذات ، فأدرك أن الصفات ليست زائدة على الذات ـ على فرض أن إدراكه هذا ، على خلاف ماهو الواقع فى نفس الأمر ـ فهل ، لأنه أدرك ما هو خلاف الواقع ، يجب أن يكون كافرا مثل صاحبه الذى أدرك إثنينية الإله ؟

إن مجرد الاشتراك فى مخالفة الواقع ، لا يكفى مبررا لمساواتهما فى العقوبة والذنب .

⁂

ثم يقول الشيخ محمد عبده :

[ورابعا : أنا لا نجد طائفة منهم متفقة على كل كلمة واحدة ، بل أصحاب كل رئيس يخالفونه فى آرائه ، إلى آراء أخر .

فإن كانت مخالفة المعتقد تعد كفرا ، أو فسقاً ، بالنسبة إليه ، فمرتكبها كافر أو فاسق ، وإن كان من حزبه .

فما بالهم يفرقون بين مخالفة ومخالفة ؟] ص ٢٢ .

ولست أدرى ماذا يفيد هذا ، بالنسبة لغرض الشيخ محمد عبده ؟ إن الشيخ

محمد عبده يسوق هذه الأمور ، لبيان أن « تحقيق الفرقة الناجية التى أشار إليها الحديث ، مشكل » انظر ص ١٧ .

فهب أن الفرق متعصبة ، وأنهم يفرقون بين مخالفة تصدر ممن معهم ، و بين مخالفة فى مستواها تصدر ممن ليس معهم ، حيث يفسحون صدورهم للأولى ولا يرمون صاحبها بكفر أو فسق ، ولا يفسحون صدورهم للثانية ، و يرمون من صدرت عنه ، بكفر أو فسق .

هب كل ذلك ، فما هو بمنتج إلا أن المتعصبين من أرباب الفرق تعميمهم العصبية ، فلا يستطيعون الانصاف والمساواة فى الأحكام بين من يكونون من فرقتهم ، ومن يكونون من غير فرقتهم .

ولكن ذلك لا يفيد أن تمييز الفرقة الناجية مشكل فى ذلك ؛ إذ أن المنصفين يستطيعون فى ـ ضوء الحديث الشريف ـ أن يميزوا بين الفرقة الناجية ، و بين غيرها . فليس تطبيق الحديث مشكلا فى ذاته ، و إن أشكل بالنسبة لمن أعمت العصبية بصائرهم .

☆☆☆

ثم يقول الشيخ محمد عبده :

[وقد أجمع أهل التحقيق من كل طائفة ـ خصوصا الشيخ الأشعرى على أن المقلد فى أصول دينه ليس بمستيقن .

وكل من ليس بمستيقن فى الأصول ، فهو على ريب فيها .

وكل من كان كذلك ، فهو كافر . . .

فإن كان التقليد كفرا عندهم ، كما هو الواقع ، فكيف يصح منهم الإلجاء ، إلى قضايا خاصة تواطؤوا عليها ، وتعارفوها فيما بينهم ، ويزعمون أن هذا هو الحق الواقع .

كلا بل ذلك تعصب . . .] ص ٢٣ ـ ٢٤ .

وهذا أيضاً ، إن صح ، لا يجعل أمر الحديث مشكلا ، وإنما يجعل أمر من يسلكون هذا المسلك ، وينهجون هذا النهج ، الذى يذكره الشيخ محمد عبده ، هو المشكل .

فإن الحديث يجعل الفاصل بين الناجى وغيره،اتباع ما كان عليه الرسول وأصحابه.

فإذا دعى انسان الناس إلى اتباع ما هو عليـه ـ لا اتباع ما كان عليه الرسول وأصحابه ـ دون أن يقيم على ما يتبعه الدليل الذى يظهر أنه حق لا شك فيه ، فذلك الداعى مخطئ فى مسلكه ، وليس كل الناس كذلك ، ولا الحديث آمر بذلك .

⁂

وإذ قد صح فى اعتبار الشيخ محمد عبده ـ وما صح فى الواقع ونفس الأمر ـ بمقتضى الأمور الخمسة التى ذكرها واحدا واحدا ـ وقد رأيت نقدنا له فيهـا واحدا واحدا ـ أن الحديث النبوى غير كاف فى التعريف بالفرقة الناجية، وأن أمر هذه الفرقة مايزال مشكلا، حتى بعد ورود الحديث المذكور آنفا، فقد رأى هو أن يرسم طريق النجاة، قال:

[والحق الذى يرشد إليه الشرع والعقل ، أن يذهب الناظر المتدين ، إلى إقامة البراهين الصحيحة على إثبات صانع واجب الوجود .

ثم منه إلى إثبات النبوة .

ثم يأخذ كل ما جاءت به النبوات بالتصديق والتسليم، بدون فحص فيما تـكنه الألفاظ إلا فيما يتعلق بالأعمال على قدر الطاقة .

ثم يأخذ طريق التحقيق فى تأسيس جميع عقائده ، بالبراهين الصحيحة ، كان ما أدت إليه ما كان ، لـكن بغاية التحرى والاجتهاد .

ثم إذا فاه من فكره ، إلى ما جاء من عند ربه، فوجده بظاهره ملائما لما حققه، فليحمد الله على ذلك .

وإلا فليطرق عن التأويل ، ويقول :

« آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا » .

فإنه لا يعلم مراد الله ونبيه ، إلا الله ونبيه .

فعلى هذا المنوال يكون نسجه ، فيبوء من الله برضوان ،حيث أسس عقائده، على السديد من البراهين ، واستقبل الأخبار الإلهية بالقبول والتسليم،وتناو لها بقلب سليم].

فطريق النجاة إذن ، ليس فى أن يقتفى المرء آثار ما كان عليه الرسول وأصحابه ، فى أمور الاعتقاد ؛ فإن ذلك غير ممكن ، من وجهة نظر الشيخ محمد عبده، و إنما طريق النجاه فى أن « يأخذ المرء طريق التحقيق فى تأسس جميع عقائده، بالبراهين الصحيحة، كان ما أدت إليه ما كان » .

ذلكم هو كل ما فى الأمر ، أما النصوص الإلهية وما تنطوى عليه من آراء ، فأمرها دائر بين : أن تكون موافقة لما تأدت إليه هذه البراهين .

أو أن تكون مخالفة لها .

والأمر فى كلتا الحالتين سهل يسير ، فى نظر الشيخ محمد عبده .

فإنها إن كانت موافقة ، فقد كفى الله المؤمنين القتال .

و إن كانت مخالفة فلا قتال أيضا ؛ لأنه يكفى أن يقول المرء ، آمنت بما جاءت به إلى جانب الإيمان بما تأدت إليه البراهين .

هذا هو السبيل فى نظر الشيخ محمد عبده ، وهو سبيل غير سبيل الكلاميين ، أعنى أنه سبيل الفلاسفة .

فإن سبيل الفلاسفة أن يتخذوا عقلهم طريقا إلى أية عقيدة يعتقدونها، فالمقدمات العقلية أو لا ، والنتائج ثانيا وأخيرا .

هذا هو سبيل الفيلسوف ، و بغير هذا لا يكون المرء فيلسوفا أصلا .

ثم من الفلاسفة من يقنع بهذا، ومنهم من يعرج بعد ذلك على النصوص الدينية.

فإن رآها موافقة لما يقول ، اعتبر آراءه جامعة بين المعقول والمنقول .

و إن رآها غير ذلك فإنه يؤول النصوص لتنزل عند ما تأدت إليه براهينه ،ومن هؤلاء ، أبو على بن سينا ، وابن رشد . وكثيرون غيرهما .

ولا يبعد عنهما من يقول : آمنت بنتائج بحثى،وآمنت بنصوص السماء، مصروفة عن ظاهرها بحيث لا تؤدى إلى أى معنى يتخالف مع نتائج أبحاثى ، وليكن معناها بعد ذلك ما يكون .

ومن النوع الأخير يريد الشيخ محمد عبده أن يكون،وينصح لغيره أن يكون مثله.

وربما يبدو أن هذا النوع من التوفيق بين الدين والفلسفة ، نوع مؤاخ مسالم ؛ لأنه لا يؤول النصوص ، ولا يحملها على معنى خاص غير ظاهرها ، وهو فى الواقع أخطر أنواع التوفيق وأشدها امتهانا للنصوص ؛ لأن المؤول يلتزم أن يخضع تأويله لقانون اللغة ، فهو إذا ادعى المجاز ، أو ما يشبهه ، لابد أن يحتال حتى يوجد عناصر التجوز ومقوماته ، من مشابهة المعنى المراد للمعنى الأصلى مثلا ، ومن إيجاد قرينة ، تمنع من إرادة المعنى الأصلى . . . الخ . . . وهو إذ يفعل ذلك يحترم النصوص ويحترم قوانين اللغة التى نزلت بها النصوص ، ويحترم المعنى الذى تفيده النصوص .

ومحاولة التأويل ، تنبئ عن أنه يعتقد أن النصوص لها حرمتها وقداستها ، وأن أفكاره العقلية ينقصها لكى تكون مقبولة أن لا تعارضها هذه النصوص .

أما هذا الذى يقول : إن نتائج أبحاثى العقلية ، نتائج قطعية ، والنصوص السماوية ، يجب أن تصرف عن أى معنى يتعارض معها ، ثم ليكن بعد ذلك ما تفيده هذه النصوص ما يكون ؛ فكأن أصل العلم بالمراد منها لا يهمه ، وكأن وجودها وعدم وجودها بالنسبة إليه سواء .

ولا يخدعنا قول الشيخ عبده [فليطرق عن التأويل ، ويقول : آمنا به كل من عند ربنا] فإن ذلك إيمان بألفاظ جوفاء ، لامعنى لها ، مادام قد أمن من طريق آراء ، بآراء تعارض هذه الألفاظ معارضة تامة

⁂

ذلكم هو سبيل الفلاسفة ، أما سبيل رجال الدين ، فإنهم بعد أن يثبتوا وجود الصانع ، مستعينين بما يرشدهم إليه من الأدلة من يدعى أنه رسول الله ؛ فإن سيدنا

إبراهيم حين كان يعلم قومه أن الشمس والكواكب لا تصلح أن تكون آلهة ، كان ـ وهو نبي ـ لا يستعمل معهم إلا سلطان العقل الذى به هُدى من هُدى ، إلى أن الأفول ليس من شأن الآلهة .

و بعد إثبات الصانع ، يثبتون صدق النبوة بالعقل أيضاً .

ثم إذا صح عندهم هذان الأصلان ، أخذوا ما جاء به النبي على أنه حق لا شك فيه ، ثم نظروا فيه بعقولهم ؛ فإن وجدوا أن العقل لا يأباه قبلوه ؛ لأنه من عند الله ، والعقل لا يأباه .

وأساس القبول ومداره ، على أنه من عند الله . لا على أن العقل لا يأباه ، لأن مجرد عدم إباء العقل للشيء لا يكفى للإلزام به .

هذا هو منهج رجال الدين .

وذاك هو منهج رجال الفلسفة .

ولكل إنسان الخيرة فى أن يسلك من المناهج ما يحلو له ، ولست هنا بصدد أن أفضل منهجا على آخر ، فإنى أقف هنا موقف المؤرخ ، لا موقف المتفلسف .

وليكن الشيخ محمد عبده رجل دين ، أو رجل فلسفة ، كما يشاء .

أما أن يخلط بين المناهج ، فيقدم لرجال الدين منهج الفلاسفة ، فذلك شيء غير معتاد ، إلا أن يكون الشيخ محمد عبده قد تخلى فى هذه اللحظة ، عن خصائصه كرجل دين ، ونظر فى الأمر بعين مجردة ، فراق له منهج الفلاسفة ، فروج له ، ودعا إليه، إيمانا منه بأنه المنهج الذى يجب على كل من يريد لنفسه الخير أن يسلكه.

فإن يكن ذلك كذلك ، فما أوفق تسميتى لصنيع الشيخ محمد عبده فى هذا الكتاب بأنه « موقف بين الفلاسفة والكلاميين » .

لأن الشيخ محمد عبده يكون إذن قد حاول أن يجمع الكل فى واحد .

☆☆☆

ولا يظن ظان أن المعتزلة وقد جعلوا أساس التكليف ، هو العقل ، قد جعلوا هم أيضاً النصوص ، صفرا على الشمال ؛ فإن خلاف المعتزلة فى هذه المسألة مع غيرهم يظهر فى أزمان الفترة ، وفى أناس لم تبلغهم الدعوة ، فهؤلاء ، فى نظر المعتزلة ، مكلفون.

أما إذا نزلت الرسالات السماوية ، فهم يعتبرونها لطفا من الله ، وليس لكونها لطفا من الله معنى إلا أنها تحقق عونا للعقل لا يتحقق بدونها .

والدليل على ذلك أنه لم يعرف عن المعتزلة أنهم أنكروا البعث الجسمانى مثلا ، والبعث الجسمانى عند من يثبته ، ليس ضرورة من ضروريات العقل ، وكل ماله عند العقل — عند من يقول به — أن العقل يجوزه ، ولا ينكره . فلما انضاف — إلى تجويز العقل له — أن النصوص السماوية أخبرت به . آمن به المعتزلة .

فيكون مدار إثباته — عند المعتزلة — أن النصوص السماوية أخبرت به ، والعقل لا يأباه .

وذلك هو المنهج الدينى ، فلا يكون المعتزلة — بقولهم : إن مناط التكليف هو العقل — خارجين على المنهج الدينى العام ، ، إذ يبقى للنصوص عندهم حق استنباط الأحكام منها ، مادام العقل لا يعارضها .

وهذا الحق ضائع تماما بالنسبة للمنهج الذى ذكره الشيخ محمد عبده ؛ لأنه لا ينظر إلى النصوص ، إلا فى نهاية المطاف — كما صرح بذلك الشيخ محمد عبده نفسه فى النص السابق ؛ فإن وجدها مطابقة لما أثبته العقل ، حمد الله .

وإن وجدها مخالفة ، آمن بأنها من عند الله ، من غير أن يكون لها أية دلالة ، على معنى محدد . ومعنى الإيمان بها فى هذه الحال ، أن المؤمن لا يلتزم حيالها بأمر من الأمور .

وما أيسر هذا على الفيلسوف إن كان ذلك ينجيه من وصمة الخروج على الأديان والتنكر لها .

وما أظن أن فيلسوفا من الفلاسفة الإلهيين ، كان يجشم نفسه مشقة الخصومة للدين لو كان يعلم هذه الرخصة التى يقدمها الشيخ محمد عبده للفلاسفة حيث يكفى الفيلسوف لكى يكون مصدقا برسالات السماء أن يؤمن بأنها ليس لها أى معنى يخالف شيئا مما انتهت إليه فلسفته .

ومن ذا الذى يأبى ذلك ، إلا أن يكون حب الخلاف طبيعة فيه ، وحب الخصومة شيمته .

✡

و يبدوا أن الشيخ محمد عبده يدرك مبلغ الخطورة فى منهجه هذا فأراد أن يُخَدِّر قُرَّاءَهُ بقوله :

[والحق الذى يرشد إليه الشرع والعقل ، أن يذهب الناظر المتدين إلى إقامة البراهين على إثبات صانع واجب الوجود . . . الخ] .

فأين إرشاد الشرع إلى المنهج الذى يذهب إليه الشيخ محمد عبده ؛ إن الشرع يرشد إلى خلافه ، وهاهو ذا الحديث النبوى الصحيح ، صريح فى وجوب الأخذ بما كان عليه النبى وأصحابه ، لافى وجوب أن يركب كل واحد رأسه ، و يؤمن بما يتأدى إليه بحثه ، دون مرشد أو معين ، ثم يقول إن الشرع لايمكن أن يكون على خلاف ما انتهيت إليه .

ثم من أين للناظر الذى يتأهب إلى إثبات وجود الله بالنظر العقلى ولم يثبته بعد، أنه متدين ؟ وهو فى هذه المرحلة لايوصف بإيمان أصلا . فكيف يكون متدينا ؟

لاشك أن هذا تخدير .

ثم إن لمنهج الشيخ محمد عبده جانبا آخر ، له خطورته أيضاً ، ذلك أنه طريق تفريق للأمة لا طريق تجميع ، ذلك أنه إذا اعتمد كل إنسان على نفسه وعقله فقط ، فقلما ينتهى واحد إلى مثل ما ينتهى إليه الآخر . وهؤلاء هم الفلاسفة : لأن كل واحد

منهم يعول على نفسه وعقله فقط ، نجدهم فى الغالب متفرقين ، قلما يلتقون على شىء واحد ، من كل الوجوه .

وقد كان هدف المشرع صلى الله عليه وسلم من قوله « ما هم على ما أنا عليه وأصحابى » أن يجمع شمل الأمة ، فى مستقبلها ، كما اجتمعت فى ماضيها ، فيكون لها كيان دينى موحد ، يكون شعارها ، وعنوانها ، ومبعث فخرها ومناط قوتها ، لا أن يكون كل واحد منها ، فرقة برأسه ، يخالف الآخرين ، ويخالفه الآخرون .

⁂

وبعد . . . فهذه جولة خاطفة مع الشيخ محمد عبده ، بصدد الحديث الذى صدر به بحدوثه . والله تعالى الموفق .

٢٠ من ذى الحجة سنة ١٣٧٧ هـ
٧ من يوليه سنة ١٩٥٨ م

سليمان دنيا

بسم الله الرحمن الرحيم

يامن وفقنا لتحقيق العقائد الإسلامية ، وعصمنا عن التقليد فى الأصول والفروع الكلامية ؛ صل على سيدنا محمد المؤيَّد بقواطع الحجج والبرهان ، المشيد بلوامع السيف والسنان ، وعلى آله وأصحابه الأعيان ، المبشرين بالدخول والخلود فى غرف الجنان .

« و بعد » فيقول الفقير إلى عفو ربه الغنى ، محمد بن أسعد الصديق الدوانى ، ملكه الله نواصى الأمانى :

إن « العقائد العضدية » لم تدَع قاعدة من أصول العقائد الدينية إلا وأتت عليها ، ولم تترك من أمهاتها ومهماتها مسألة إلا وقد صرحت بها ، أو أومأت إليها .

ولم أطلع على شرح لها يكشف مقاصدها ، و يبسط فوائدها ؛ بل لم أر لها مايعد

بسم الله الرحمن الرحيم

ياباطنا من فرط ظهوره ، وظاهرا حجب الغير بنوره .

ياقيوما بذاته لذات الوجود .

ياموجودا والكل تحت الجحود .

ياأولاً ، تعالى عن الزمان ، وآخرا وهو فى الكل كما كان .

سبحانك ! ! الحق منك قد بدا . والطالب إليك بك اهتدى . والمحجوب غافل . ولعقله عنك عاقل .

حددوك بأوهامهم ، وقدّسوك بما هو من أمرهم .

سبحانك ، ربَّ العزة عما يصفون ، و برئَتْ أسماؤك عما به يفوهون .

فأعتذر اللهم إليك مما أقول . فاجعلْ ذلك منك مورد القبول ، وأفض علينا من أنوارك ، ما يقفنا على دقائق أسرارك .

فى عداد الشروح ؛ إذ كل ماوصل إلىَّ من ذلك مقدوح ومجروح ، فحدا بى ذلك إلى أن أشرحها شرحاً وافياً بحل المعاقد ، وتبيين المغالق ؛ كافياً فى تحقيق المقاصد ، والتفصى عن المضايق .

ولم أسترسل مع شَعْبِ القيل والقال ، على ماهو دأب أهل الجدال ، القاصرين عن انتهاج طريق الاستدلال .

بل اتبعت الحق الصريح ، وإن خالف المشهور ، وأخذت بمقتضى الدليل ، وإن لم تساعده مقالات الجمهور .

قال المصنف رحمه الله :

[١] [قال النبى صلى الله عليه وسلم]

هو إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ ما أوحاه إليه .

وعلى هذا لايشمل من أُوحى إليه مايحتاج إليه لكماله فى نفسه ، من غير أن يكون مبعوثاً إلى غيره ، كما قيل فى « زيد بن عمرو بن نفيل » اللهم إلا أن يتكلف .

وصلِّ وسلِّمْ على مركز دائرة العدل ، ومهبط سر الوحى ، ومنبع الفضل ، سيدنا محمد المبعوث بالدين القويم ، والصراط المستقيم ، وآله وأصحابه الطاهرين ، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

« أما بعد » فيقول مَن جَدَّ بالحق جِدَّه ، الفقير إلى ربه « محمد عبده » :

هذه كلمات قليلة تسفر عن دقائق جليلة ، أبرزها فيض الأول ، مع ماعندى من العجز والكلل .

فقلت ، وعلى الله توكلت :

[١] [قال النبى صلى الله عليه وسلم . . . الخ]

أقول : النبى عند بعضهم إنسان بعثه الله لتبليغ ماأوحى إليه ، إلى من أمر بتبليغهم .

والرسول قد يستعمل مرادفاً له .

وقد يخص بمن هو صاحب كتاب أو شريعة ، فيكون أخص من النبي .

واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر .

أو من النَّبْوَةِ ، بمعنى الارتفاع .

أو هو منقول من النبي ؛ بمعنى الطريق .

واللام فيه للعهد الخارجي .

أو المراد به الفرد الكامل على ما ينساق إليه الذهن في المقام الخطابي .

وهو بهذا التعريف لايشمل من أوحى إليه بشيء لتكميل نفسه ، بقطع النظر عن تبليغ غيره .

لاعتبارتبليغ الغير ، قيدا في التعريف ، إلا أن يتكلف بجعل التبليغ أعم من تبليغ الأحكام ، أو الإعلام بأنه نبي ليحترم ، أومايشبه ذلك .

وعند بعضهم : النبي إنسان أوحى إليه من عند ربه ، سواء تعلق بالغير أم لا .

وعلى هذا يدخل من ذكر بدون تكلف .

والرسول قد يستعمل مرادفا للمعنى الأول .

وقد يختص بمن له كتاب أنزل عليه ؛ أو شريعة ، أى قانون ودستور أعمال ، وإن لم تكن كتابا .

فمن لم يكن له هذا ولا ذاك فهو نبي فقط وليس برسول .

وأقول : قد يُعرَّف النبيُّ بإنسان فطر على الحق علماً وعملا ، أى بحيث لا يعلم إلا حقا ، ولا يعمل إلا حقاً ؛ على مقتضى الحكمة .

وذلك يكون بالفطرة؛أى لا يحتاج فيه إلى الفكر والنظر،ولكن التعليم الإلهي.

[ستفترق أمتى]

أى أمة الإجابة ، وهم الذين آمنوا به صلى الله عليه وسلم ، وهو الظاهر ؛ فإن أكثر ماورد فى الحديث على هذا الأسلوب . أريد به أهل القبلة .

قال بعض شراح الحديث : ولو حمل على أمة الدعوة لكان له وجه .

وأنت تعلم بُعده جدا ؛ فإن فرق الكفر أكثر من هذا العدد بكثير .

[ثلاثاً وسبعين فرقة] .

[٢] السين :

إما للتأكيد فإن ماهو متحقق الوقوع ، قريب .

كما قيل فى قوله تعالى :

[وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ]

فإن فطر أيضاً على دعوة بنى نوعه إلى ما جبل عليه،فهو رسول أيضاً ، و إلا فهو نبي فقط وليس برسول ، فتفكر فيه ؛ فإنه دقيق .

ثم المراد بالنبى فى كلامه ، ما هو المعهود بين المسلمين ، وهو نبينا عليه الصلاة والسلام .

[٢] : [السين إما للتأكيد . . . الخ] .

أقول :

قيل : إن الافتراق كان واقعاً فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم ، و إن لم يذهب فى ذلك الزمن إلى غايته ، أى الثلاث والسبعين .

والفعل التدريجى ، كالافتراق ، يطلق فيه المضارع بمعنى الحال حقيقة بمجرد الشروع فيه .

كما تقول ، وقد شرع فلان فى الصلاة ، : إنه يصلى .

. . . .

وتريد أنه تصدر عنه الصلاة فى الحال .

فإن الفعل يكون فيه حقيقة .

فإذا ابتدأ الافتراق فى زمانه صلى الله عليه وسلم ، كان من الواجب أن يقال : تفترق ـ بدون السين ـ للدلالة على الحال الذى هو حقيقة ؛ فإن « السين » تدل على تأخر الفعل عن زمن التكلم .

فعبر بالسين مجازاً للتأكيد ، والعلاقة اللزوم ؛ فإن المتحقق بالفعل عند التكلم ، قريب لا محالة .

ومجىء « السين » للتأكيد قد عهد فى لسان العرب ؛ ك« سوف » أيضا ؛ كما قيل فى قوله تعالى :

[وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ] .

إن النبى قد أعطى بالفعل ؛ وإنما أُتى بـ « سوف » للتأكيد بقرينة المقام .

وقيل : إن الافتراق لم يحصل إلا بعد حياته صلى الله عليه وسلم ؛

فـ « السين » على حقيقتها من معنى الاستقبال ، إشارة من النبى صلى الله عليه وسلم ، إلى أنه إنما يحصل بعد حياته .

ثم إن فى عبارة «الشارح » : ركاكة تظهر بما بيَّنا .

ودعوى بلادليل ، وهو أن «سوف» مستعملة فى التأكيد مجازا ؛ فإن العلاقة فيها فى غاية الخفاء ؛ إلا أن تكون « الضدية » ويأباه الذوق .

بل إن صح أن « السين » و « سوف » تأتيان للتأكيد ، فليكن ذلك معنى حقيقيا لهما ، وهما كما هما للاستقبال ، كما تفيده عبارة « الكشاف »

أو بمعناه الحقيق ؛ إشارة إلى أن الاختلاف متراخ عن حياته ، صلى الله عليه وسلم .

وما يتوهم من أنه :

إن حمل على أصول المذاهب ، فهى أقل من هذا العدد .

و إن حمل على مايشمل الفروع ، فهى أكثر منه .

توهم فاسد ، لامستند له ؛ لجواز كون الأصول التى بينها مخالفة معتد بها ، بهذا العدد .

وقد يقال : لعلهم فى بعض من الأوقات بلغوا هذا العدد ، و إن زادوا ، أو نقصوا فى أكثر الأوقات .

[كلها فى النار] .

فتكون « السين » و « سوف » فى « الإثبات » ، كـ « لن » فى « النفى » عنده.

على أنا نقول : إن الافتراق لم يحصل إلا بعد النبى صلى الله عليه وسلم .

و إن سلِّمَ وقوع شئ منه فى زمنه ، فلم يتم العدد إلا بعده بكثير من الزمن .

و بون بعيد بين ماهو كـ « الصلاة »

و بين « الافتراق »

كما لا يخفى على الفطن .

فكان الواجب الإتيان بـ « سوف » المفيدة للتراخى .

فإتيان النبى بـ « السين » المفيدة للقرب تجوز لإفادة تأكيد التحقق ؛ فإن ماقرب بمنزلة ماحصل . والمتحقق فى الاستقبال حقيق بأن يكون قريبا، و إن كنت تراه بعيدا.

والعلاقة ظاهرة ، والقرينة أظهر .

و بهذا الذى قلته يندفع الوهم المذكور فى قوله :

[ومايتوهم . . . . الخ] .

[٣] من حيث الاعتقاد .

فلا يرد أنه :

إن أريد الخلود فيها فهو خلاف الإجماع ؛ فإن المؤمنين لايخلدون فيها .

وإن أريد مجرد الدخول ، فهو مشترك بين الفرق ؛ إذ مامن فرقة إلا وبعضهم عصاة .

والقول بأن معصية الفرقة الناجية مطلقاً مغفورة ، بعيد جداً .

ولا يبعد أن يكون المراد استقلال مكثهم فى النار بالنسبة إلى سائر الفرق ترغيباً فى تصحيح العقائد .

[إلا واحدة .

قيل : ومن هم ؟]

أىْ الفرقة الناجية .

---

[٣] : [من حيث الاعتقاد . . . الخ]

أقول : دل على هـذا القيد ما دل عليه سياق الحديث ، من أن مناط الهلاك والنجاة ، ما به صارت الفرقة فرقة،وهو ما افترقت به عن الأخرى،وليس ما تفترق به الفرق إلا الاعتقادات .

وأما الأعمال ، فتلك مما يكون لـكل شخص شىء خاص به ، ولا تقوم بها الفرقة فرقة ؛ اللهم إلا ما يكون بتبعية الاعتقاد :

كما يفعله الشيعة ، مما يتعلق بآل البيت .

أو ما يفعله أرباب الاعتقادات الرذيلة ، كاعتقاد ألوهية بعض آل البيت .

أو أرباب الظنون التى تشبه ذلك ، كالذين يسمون أنفسهم فى وقتنا هـذا « أرباب الطرق» .

فإن مثل هذا كله من توابع الاعتقاد .

[٤] [قال : الذين هم على ما أنا عليه وأصحابى] .
رواه الترمذى .
والأصحاب جمع صَحْب ، جمع صاحب ، أو جمع صَحِب مخفف صَحِّب بمعنى صاحب.

فما به الافتراق هو الاعتقاد ، وأما الصنائع والعادات مثلا ، فليست من ذلك فى شىء .

[٤] : [قال : الذين هم على ما أنا عليه وأصحابى . . . الخ]

لا بد أن نتكلم فى هذا الحديث بكلام موجز فاسمع :

واعلم أن هذا الحديث قد أفادنا أن يكون فى الأمة فرق متفرقة ، وأن الناجى منهم واحدة ، وقد بينها النبى بأنها التى على ما هو عليه وأصحابه .

وكون الأمة قد حصل فيها افتراق على فرق شتى ، تبلغ العدد المذكور أو لا تبلغه ، ثابت قد وقع لا محالة .

وكون الناجى منهم واحدة أيضاً ، حق لا كلام فيه ؛ فإن الحق واحد ، هو ما كان النبى عليه وأصحابه ؛ فإن ما خالف ما كان عليه النبى فهو رد .

أما تعيين أى فرقة هى الفرقة الناجية ، أى التى تكون على ما هو عليه وأصحابه فلم يتبين إلى الآن ؛ فإن كل طائفة ، ممن يذعن لنبينا بالرسالة ، تذهب فتجعل نفسها على ما النبى عليه وأصحابه ، حتى إن « مير باقر الداماد » برهن على أن جميع الفرق المذكورة فى الحديث هى فرق الشيعة ، وأن الناجى منهم فرقة الإمامية .

وأما أهل السنة ، والمعتزلة ، وغيرهم من سائر الفرق ، فجعلهم من أمة الدعوة .

فكلٌّ يدعى هذا الأمر ، ويقيم على ذلك أدلة :

مثلا الفيلسوف يقول : إن فيض الحق تعالى دائم أزلا وأبداً ، ويستدل على ذلك بأنه جواد ، لا يشوبه شائبة البخل ، بوجه من الوجوه ، فيستحيل أن يتخلف فيضه. فقد ذهب فى زعمه هذا ؛ إلى تنزيه الله تعالى ، ووصفه بصفات الكمال ، وتقديسه

. . . .

عن سمات النقص ، و يتأيد بما ورد فى الأحاديث والآيات ، مما يدل على كمال جوده تعالى .

و يقول : إن أول ما خلق الله تعالى شيء واحد ، وسماه العقل الأول .

و يتأيد بقوله صلى الله عليه وسلم :

[أول ما خلق الله العقل ، ثم قال له :

أقبل . فأقبل .

وقال له : أدبر . فأدبر . . . . الخ]

أو كما قال .

و يذهب إلى أن النفوس مجردة ، وأنها ليست بأجسام . و يتأيد بمثل قوله تعالى :

[قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى]

و يريد من عالم الأمر ما يقابل عالم الخلق ، فى قوله تعالى :

[أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ]

وأن عالم الخلق هو عالم التغير والتبدل ، أى الجسمانيات .

وأن عالم الأمر هو عالم التقديس ، الذى يتبرأ عن شوائب الماديات .

و بمثل قوله صلى الله عليه وسلم ، حكاية عن الله :

[ما وسعنى أرضى ولا سمائى ، ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن] .

و بمثل قوله صلى الله عليه وسلم :

[إن الله خلق الأرواح ، قبل أن يخلق الأجسام بألفى عام]

و يقول : إن صفات الحق تعالى عين ذاته ، بمعنى أنه ينشأ عن مجرد ذاته ، ما ينشأ عن ذات وصفة .

و يتأيد بما جاء فى النصوص .

. . . .

[إن الله هو الغنى المطلق عن كل ما سواه]

و بمثل قوله :

[سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ]

و بما يدل على ذلك من كلام علىٍّ بن أبى طالب .

⁂

والصوفى يقول :

إن الحق تبارك وتعالى ، هو حقيقة الحقائق ، وذات الذوات .

و إن ما نراه من العوالم والأغيار ، فإنما هو من تجليات ، وشئون ، وأطوار ، ذات الحق .

فليس العالم إلا عبارة عن الاعتبارات المأخوذة بالإضافة إلى ذات واحدة ، القائمة بالغير قياماً انتزاعياً ، وليس إلا الله وحده .

و يتأيد ذلك بمثل قوله تعالى :

[حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ]

و بمثل قوله :

[مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ]

و بمثل قوله تعالى :

[هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ ، وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ]

و غير ذلك من الآيات .

و بمثل قوله صلى الله عليه وسلم :

. . . .

[لوسقطت إبرة من السماء إلى الأرض ، لسقطت على الله]

أو كما قال .

وقوله ، حكاية عن ربه :

[لايزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به . . . . الحديث] .

وغير ذلك من الأحاديث والآيات .

وفى الآثار :

[مارأيت شيئا إلا رأيت الله فيه ، أوقبله ، أو بعده ، أومعه]

كلٌّ واحد يُنسب إلى واحد من الخلفاء الأربع : أبى بكر ،وعمر،وعثمان،وعلى،.

على مافى الأحاديث من ضعف الإسناد ؛ أوغير ذلك .

و يقول : إن شئون الحق تبارك وتعالى ، لازمة لذاته ؛ وليس بينه و بينها بون .

و يستند إلى ماجاء فى النص من قوله تعالى :

« لا إله إلاهو »

فيقول : إن الألوهية تستلزم مألوها ، والحق إله أزلا وأبدا ، فشئونه لازمة لذاته أزلا وأبدا .

و بما جاء فى لسان الشرع ، ممايدل على الصفات المستلزمة لدوام النشآت والظهور، على ما يبنوه فى كتبهم .

ويقول ، كما يقول الحكيم ، : إن الحق قد تنزل من مرتبة وحدته ، بتنزل تنزيهي ، بالأشرف فالأشرف .

. . . .

وأن التنزل الأول هو :

العقل الأول .

والقلم الأعلى .

والحقيقة المحمدية .

و يستشهد على ذلك بأحاديث وردت بكل ذلك .

وغير ذلك مما هم عليه ، يستندون فيه إلى أحاديث وآيات، بعد تسديد المدعى ببراهين عقلية :

عند الفيلسوف والصوفى .

و إشراقية عند الصوفى .

ووصول علمهم إلى أعلى درجات اليقين فى زعم كل .

و يرون أنهم فى ذلك مطابقون لما كان عليه النبى وأصحابه .

⁂

والمعتزلى يقول :

إن عذاب العاصى ونعيم المطيع ، واجب .

و يستند إلى مثل قوله تعالى :

[كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ . . . . الآية] .

[كَذَٰلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ] .

[وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ] .

إلى غير ذلك من الآيات الدالة على واقعية الوعد والوعيد .

والأحاديث متضافرة على ذلك .

و يقول :

إن من الواجب أن يفعل الله ما هو الأصلح لعباده .

. . . .

و يستند إلى مثل قوله :

[وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً] .

و إلى الأحاديث الدالة على أن الله تعالى ما أراد بعباده إلا ماهو خير لهم .

و يقول : إن الله لا يُرى .

و يستند إلى مثل قوله تعالى :

[لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ]

و ينكر الشفاعة .

و يستند إلى مثل قوله :

[فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ] .

[وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ] .

[لَا تَجْزِى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً] .

إلى غير ذلك .

⁂

والسنى يقول بنقيض ذلك .

و يستند إلى مثل قوله :

[وَ يَغْفِرُ مَادُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ] .

و بقوله :

[لَهُ ٱلْحُكْمُ] .

و بمثل :

[وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ] .

والحديث :

. . . .

[إِنَّكُمْ لَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ . . . . الخ]

و بمثل قوله :

[إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ] .

☆☆☆

و يقول المعتزلى :

إن أفعال المكلفين الاختيارية صادرة عنهم ، بما جعل الله فيهم .

و يستند إلى مثل قوله :

[جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ] .

[ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ] .

[وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ] .

[وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ] .

إلى غير ذلك من الآيات الدالة على إسناد الأعمال إليهم .

و يزعم أن أكثر النصوص القطعية والظنية جاءت على هذا المعنى .

☆☆☆

والسنى يقول :

إن الأفعال ـ إختيارية واضطرارية ـ صادرة عن الله تعالى ابتداء بلا واسطة .

و يستند إلى مثل قوله :

[خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ]

وقوله :

[خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ] .

و بقوله:

[هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ ؟] .

. . . .

و [لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ] .

وغير ذلك .

☆☆☆

والشيعى يستدل على تفضيل « عليٍّ » على سائر الصحابة بمثل قوله صلى الله عليه وسلم :

[من كنت مولاه ، فَعَلِيٌّ مولاه]

والنبي مولى جميع الأمة .

☆☆☆

والسنى يستدل بمثل قوله :

[ماطلعت الشمس على أحد بعد النبيين أفضل من أبى بكر]

أو كما قال .

وغير ذلك من الأحاديث الدائرة بين الفريقين .

☆☆☆

وإن المجسمة يستشهدون بمثل قوله :

[يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ]

و : [ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ]

و : [جَاءَ رَبُّكَ]

و : [إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ ٱلْغَمَامِ]

وغير ذلك .

وفى الأحاديث :

[إن الله ينزل إلى سماء الدنيا]

و : [قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن]

. . . .

وغير ذلك .

ولا نطيل بذكر استدلالات فرق هذه الملة .

وقد أوضح كلٌّ ما قرّ رأيه عليه ببراهين عقلية وسمعية تطلب من كتبهم .

وليس لنا الآن غرض يتعلق بتحقيق ماهو الحق فى الواقع ، بل ذلك يأتى فى الكتاب .

وكلٌّ بعد إقامة برهانه على مدعاه ، يذهب فيجد ماهو عليه مطابقا لما كان النبى عليه وأصحابه .

فيحكم بذلك .

ويحكم بأن غيره ليس كذلك .

خصوصا :

طائفة الصوفية .

والحكماء الإسلاميين .

والأشاعرة .

فإنهم يدققون غاية التدقيق فى التطبيق على ما كان عليه النبى وأصحابه .

وكل طائفة منهم متى رأت من النصوص ما يخالف ما اعتقدت ،أخذت فى تأويله وإرجاعه إلى بقية النصوص التى تشهد لها .

فكلٌّ يبرهن على أنه الفرقة الناجية المذكورة فى الحديث .

وكل مطمئن بما لديه ، وينادى نداء المحق لما هو عليه .

والوقوف على حقيقة الحق فى ذلك يكون من فضل الله تعالى ، وتوفيقه ، .

فإن للناظر أن يقول:

يجوز أن تكون الفرقة الناجية الواقفة على ما كان عليه النبى وأصحابه قد جاءت وانقرضت ، وأن الباقى الآن من غير الناجية .

. . . .

أو أن الفرق المرادة لصاحب الشريعة لم تبلغ الآن العدد ، وأن الناجية إلى الآن ما وجدت ، وستوجد .

أو أن جميع هـذه الفرق ناجية ، حيث إن الـكل مطابق لما كان عليه النبى وأصحابه ، من الأصول المعلومة لنا عنهم :

كالألوهية .

والنبوة .

والمعاد .

وما وقع فيها من الخلاف ؛ فإنه لم يكن يعلم عنهم علم اليقين ، وإلا لما وقع فيه اختلاف .

وأن بقية الفرق :

ستوجد من بعد .

أو وجد منها بعض لم يعلم .

أو علم ؛ كمن يدعى ألوهية علىٍّ مثلا ؛ كفرقة النصيرية .

⁂

وموجب هذا التردد أنه ما من فرقة إلا ويجدها الناظر فيهـا معضدة بكتاب وسنة ، وإجماع ، وما يشبه ذلك .

والنصوص فيها متعارضة من الأطراف .

ومما يسرنى ما جاء فى حديث آخر :

[أن الهالك منهم واحدة] .

⁂

وبالجملة فتحقيق الفرقة الناجية من جهة الاعتقاد ، كما هو الموضوع ، على رأى

. . . .

هذه الفرق التي تدعى أن كلا منها الفرقة الناجية و إن غيرها الهالكة، مشكل من وجوه :

أولا : أنا لم نعلم مما كان عليه النبي وأصحابه ، إلا :

أن للعالم صانعا فى غاية الكمال ، مبرأ عن جميع النقائص ، وأنه عالم ، قادر ، مريد ، سميع ، بصير ، إلى غير ذلك من الصفات الكمالية .

وأن المعاد حق .

وأن النبي صادق فيما أخبر به .

وهذا القدر أمر اتفق عليه جميع الفرق ، إلا أن يكون :

وثنيا .

أو كتابيا متعصبا .

فعلى هذا ليس المخالف لما كان عليه ، إلا :

جاحدا وجود الحق .

أو جاحدا كمالا من كمالاته ، مع علمه بأنه كمال .

أو مكذبا النبي فى شىء مما جاء به ، مع علمه بأنه قد جاء به .

أما من كان مقصده الكمال والتنزيه ، والوقوف على الحق ، وصدّق القرآن ؛ وعَلِمَ أن ما جاء به النبي فهو حق ؛ فهو على ما كان عليه النبي وأصحابه ، حذو القَدِّ بالقد .

ومن خالف فى شىء من ذلك ، فليس من أمة الإجابة فى شىء وهو ظاهر .

وأما ما افترقت فيه الطوائف :

من كون الصفات عين الذات ، أو غير الذات ، أو لا هذا ولا ذاك .

وأن الله يمكن أن يرى ، أو لا يمكن .

وأن العالم حادث بالزمان و بالذات ، أو بالذات فقط .

وأن الحسن والقبح عقليان أم لا .

. . . .

إلى غير ذلك من التفاصيل .

فهذا شىء لم يرد فيه عن النبى وأصحابه شىء ، حتى يحفظ عنهم . وإنما مرجع هذا إلى الاستدلال .

ولا فرق بين دليل ودليل فى جواز تطرق الخلل ، والخطأ .

⁂

فإن قلت : إن كلام الله وكلام النبى مؤلف من الألفاظ العربية . ومدلولاتها معلومة لدى أهل اللغة ، فيجب الأخذ بحاق مدلول اللفظ ، كان ما كان .

قلت : حينئذ لم يكن ناجياً إلا طائفة المجسمة الظاهريون ، القائلون بوجوب الأخذ بجميع النصوص ، وترك طريق الاستدلال رأساً .

مع أنه لا يخفى ما فى آراء هـذه الطائفة من الاختلال ، مع سلوكهم طريقاً ليس يفيد اليقين بوجه .

فإن للتخاطبات مناسبات تَرِدُ بمطابقتها ، لا تـكاد تعلم إلا للقائل .

ومن ثم كان التحقيق أن الألفاظ لا تفيد اليقين بمدلولاتها ، لـكثرة تطرق الاحتمال ، فلا سبيل إلا إلى الاستدلال ، وتأويل ما يبـدى بظاهره نقصا ، إلى ما يفيد الـكمال .

وإذا صح التأويل للبرهان ، فى شىء ، صح فى بقية الأشياء ، حيث لا فرق بين برهان وبرهان ؛ ولا لفظ ولفظ .

فليس لفرقة من الفرق المجوزة لتأويل لفظ ، أن تدعى أنها الناجية دون الأخرى بهذا الحديث ؛ فإن الـكل متفق فيما عليه النبى وأصحابه .

والخلاف إنما يرجع إلى أن الواقع ما هو .

فصاحب البرهان المطابق للواقع هو المحق ، وغيره المبطل .

. . . .

وليس كل محق فى قضية ، محقا فى أخرى ؛ بل قد يحق فى أمر ، ويخطىء فى آخر ؛ فلا يصح التحزب ، وادعاء الطائفية ؛ بل لا بد أن يدور الأمر على الواقع حيث كان ، بطريق البرهان .

⁂

وحاصل هذا الوجه : أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يطلع أحداً على دقائق معارفه فى مقام الألوهية ، وعالم الربوبية ؛ ولا على مراتب عرفانه .

فكيف يمكن التطلع إلى مثل هذا الأمر الخفى الذى لا يعلمه إلا الله تعالى ورسوله ، حيث إنه مما يتعلق بالبواطن التى بيننا و بينها حجاب أىُّ حجاب ؟!

و إنما وصل إلينا من شرعه صلى الله عليه وسلم ، مايصرح بثبوت :

الإلٰهيـات .

والنبوات .

والمعاد .

بأقاويل مقدسة تحتمل الحمل على كثير من المعانى ، كما حملها الناظرون ، كل على حسب اعتقاده . فأين السبيل ؟

فما بقى مما عليه النجاة ، إلا ما به الاتفاق .

وتأمل لعلك تقف على غير ما أقول ، لكن بطريق الجد والإنصاف .

⁂

وثانياً : أن كل فرقة تدعى اليقين فيما هى عليه .

والرجوع عما هو يقين من المحال عندهم ، و إلا لزم كونه غير يقين ، والفرض أنه يقين .

فكيف تدعى كل طائفة أن غيرها يجب أن يكون على ماهى عليه نفسها ، مع أنه غير ممكن ؟

. . . .

فإن كانت تقول : إن برهان الغير بغير يقين .

فنقول : إن المحقق الناظر يستوى لديه جميـع الآراء ، حيث إن كلا يستند إلى البرهان . فما بقى بالنسبة إلى الواقع رأى أولى من رأى فى القبول ؛ فإن كلا يشكك الآخر فى يقينه . اللهم إلا بتغيير فيدخل تحت الحـكم .

وأيضاً إن أمكن اقتلاع يقين فقد أمكن اقتلاع آخر ، فينجر إلى سفسطة وعدم وثوق ببرهان .

فلا ملجأ إلا أن الجميع لما اتفق فيما جاء فى لسان الشرع صريحا من الأمور الثلاثة المتقدمة ، فقد صار ناجيا .

أو أنه يجب طرح جميـع البراهين بين أيدى النظر ، وأخذ المقبول منهـا ، وتزييف المنـكر ، بعد اتفاق الـكل فى ذلك ، وحينئذ فقد وقع الصلح بين الـكل ، وذهب التحزب .

وهذا سبيل حق ، ولـكن لم يقع ، ومدعيه يكذبه تحزبه .

⁂

وثالثاً : أن كل فرقة تعتقد أمراً خاصا فى مقام :

الألوهية .

والنبوة .

والمعاد .

فإن كان كل مالم يطابق الواقع فى زعمهم ، فهو المخالف للواقع فى نفس الأمر ؛ وكل ما كان كذلك ، فهو نقص فى جناب الألوهية ؛ فإنه :

إما إثبات ما لم يكن .

أو نفى مايجب أن يكون .

. . . .

وكلاهما نقص ، فيكون كفراً .

فلا وجه لهم فى حكمهم بأن بعض الطوائف غير كافر ، و إنما هو فاسق .

بل يجب أن يحكموا بأن كل ما خالف الواقع فهو كفر .

فكل فرقة لا بد أن تحكم بكفر الأخرى .

و إن لم يكن مايخالف الواقع فى زعمهم ، مخالفا للواقع فى نفس الأمر ؛ أو لم يكن من النقص فى شىء .

فلا وجه لتفسيق المخالف ، والحكم بأنه فى النار .

☆☆☆

ورابعاً : أنا لانجد طائفة منهم متفقة على كلمة واحدة ، بل أصحاب كل رئيس يخالفونه فى آرائه إلى آراءأخر .

فإن كانت مخالفة المعتقد تعد كفرا ، أوفسقا ، بالنسبة إليه ؛ فمرتكبها كافر أوفاسق، و إن كان من حزبه .

فما بالهم يفرقون بين مخالفة ومخالفة ؟

كتفرقة أصحابنا بين خلاف الأشاعرة مع الماتريدية ، و بين خلافهم مع بقية الفرق.

وكذلك مانراه فى غيرنا من سائر الفرق ، مع أنه ربما كان الخلاف فى مسألة هى من الأمهات .

كقول إمام الحرمين ، من أصحابنا ، فى بحث الأفعال :

إن الفعل يستند إلى قدرة العبد ، والقدرة إلى سبب آخر ، وهكذا إلى أن تنتهى إلى مسبب الأسباب ، وقد برهن على ذلك .

و إن هذا الأمر ينسبونه إلى الحكماء ، فى ظاهر قولهم .

وغير ذلك كثير فاش فى جميع الفرق ، لايكاد يحصر .

. . . .

بل خلاف الأشعرى ، مع الماتريدى ، فيما يزيد عن ثلاثين أصلًا . وربما لا يتحقق هذا المقدار بينه وبين الفيلسوف مثلا .

فكيف أغضينا النظر عن هذا النزاع ، وحدقناه إلى نزاع آخر ليس بالمفيد ؟

فكان من الواجب أن يحكموا حكما عاماً :

إما بالتفسيق .

وإما بعدمه .

بدون تدليس .

⁂

وخامساً : قد أجمع أهل التحقيق من كل طائفة ، خصوصا الشيخ الأشعرى على أن :

المقلد فى أصول دينه ، ليس بمستيقن .

وكل من ليس بمستيقن فى الأصول ، فهو على ريب فيها .

وكل من كان كذلك ، فهو كافر .

أما الكبرى : فظاهرة .

وأما الصغرى : فقد أقمنا عليها برهانا حاصله :

أن المقلد :

إما أن يعلم حقية ماعليه مقلَّده .

أم لا .

الثانى : يستلزم المطلوب ؛ فإنه إذا لم يعلم حقية ماعليه مقلده .

فهو متردد فيه ؛ إذ ليس بعد العلم :

إلا التردد .

أو الجزم بالنقيض .

. . . .

وعلى الأول :

إما أن يعلم الحقية .

بنظره .

أو بتقليد آخر .

على الثانى : ننقل الكلام إليه ، ويتسلسل .

وعلى الأول : قد صار مجتهداً ، ناظراً ، لا مقلداً ؛ وهو خلاف المفروض .

وليس بطلان التسلسل ههنا ، لما يبرهنون عليه ؛ بل لاستلزامه عدم العلم ؛ إذ لم يصل إلى مابه يعلم .

فإذن كل مقلد فليس بمستيقن .

بل ذلك يجده كل أحد ؛ فإن كثيراً من الصلحاء الذين يدعون التدين تأتيهم الشكوك من بين أيديهم ومن خلفهم ، ويزيلونها عنهم بالإعراض والاشتغال بأفكار أخر ؛ لكن ذلك لاينفعهم ؛ فإنه قد وقر فى نفوسهم الزيغ فإذا تعطلت الحواس ، بدا لهم ما كانوا يخفون ، وهو سوء الخاتمة ، والعياذ بالله تعالى .

فليحذر الراغب إلى الله تعالى من أمثال هذه الورطات ؛ التى يزينها لديه شيطانه ؛ بل يجب عليه أنه كلما عرض له أمر ، ذهب خلفه :

فإن كان حقا تبعه .

وإن كان باطلا دفعه .

❊

فإن كان التقليد كفراً عندهم ، كما هو الواقع ، فكيف يصح منهم الإلجاء إلى قضايا خاصة ، تواطؤوا عليها ، وتعارفوها فيما بينهم ، ويزعمون أن هذا هو الحق االواقع .

. . . .

كلا ! بل كل ذلك تعصب من أتبـاع كل رئيس ، وأخـذ بطريق اللجاج والعنت .

٭٭٭

والحق الذى يرشد إليه الشرع والعقل أن يذهب الناظر المتدين إلى إقامة البراهين الصحيحة على إثبات صانعٍ واجب الوجود .

ثم منه إلى إثبات النبوات .

ثم يأخذ كل ماجاءت به النبوات بالتصديق والتسليم بدون فحص فيما تـكنه الألفاظ إلا فيما يتعلق بالأعمال على قدر الطاقة .

ثم يأخـذ طريق التحقيق فى تأسيس جميع عقائده ، بالبراهين الصحيحة ، كان ما أدت إليه ما كان ، لـكن بغاية التحرى والاجتهاد .

ثم إذا فاء من فـكره إلى ما جاء من عند ربه ، فوجده بظاهره ملائماً لما حققه ، فليحمد الله على ذلك .

وإلا فليطرق عن التأويل ، ويقول :

آمنا به كل من عند ربنا .

فإنه لا يعلم مراد الله ونبيه ، إلا الله ونبيه .

٭٭٭

فعلى هذا المنوال يكون نسجه ، فيبوء من الله برضوان ، حيث أسس عقائده على السديد من البراهين ، واستقبل الأخبار الإلهية بالقبول والتسليم ، وتناولها بقلب سليم .

٭٭٭

وإن أراد التأويل لغرض :

. . . .

كدفع معاند .
أو إقناع جاحد .
فلا بأس عليه ، إذا سلم برهانه من التقليد والتشويش . وهذا هو دأب مشايخنا :
كالشيخ الأشعرى .
والشيخ أبى منصور .
ومن ماثلهم .
لا يأخذون قولًا ، حتى يسددوه ببراهينهم القوية ، على حسب طاقتهم .
وهذا هو ما يعنى باسم :
« السنى » .
و « الصوفى » .
و « الحكيم » .
وكل متحزب مجادل ؛ فإنما يبغى العنت وتشتيت الكلمة ، فهو فى النار .
وكل مقصر فعليه العار ، والشنار .

فاسلك سبيل السلف ، واحذر فقد خلف من بعدهم خلف ولابد فى كمال النجاة، ونيل السعادة الأبدية ، من أن ينضم إلى ذلك التخلى عن الرذائل ، والتحلى بالأخلاق الكاملة ، والأعمال الفاضلة .

ومن تلك الأخلاق والأعمال تكميل قوة النظر ، وارتكاب طريق العدل فى كل شىء ؛ إذ لاريب فى أن كل من خالف ما كان عليه النبى وأصحابه من الهمة ، والسداد ، والعدل، والإنصاف ، وسلوك طريق الاستقامة فى جميع الأخلاق والأعمال، ونور البصيرة فيما يؤخذ و يعطى ، فهو فى النار ، أو يطهر .

ومن كان على من كانوا عليه ، فهو فى أعلى غرف الجنان .

وهو من رأى النبي صلى الله عليه وسلم ، مؤمناً به ، سواء كان فى حال البلوغ ، أو قبله ، أو بعده ؛ طالت صحبته أولا .

[وهذه]

إشارة إلى مقاصد هذه الرسالة .

[عقائدُ]

المراد بالعقائد ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده ، من غير تعلق بكيفية العمل : كـكونه تعالى حيا ، قادراً ، إلى غير ذلك من مباحث الذات والصفات .

وسالك هذا الطريق :

إما أن يكون سلوكه من قِبَل الالتفات إلى ماجاء فى الـكتاب والسنة ، وكلام أولى الفضل من الراشدين قديماً وحديثاً :

فذلك هو الحـكيم العملى ، والمؤمن المتوسط .

و إما أن يكون مع ذلك قد سلك بنفسه مدارج الأنوار ، ووقف على مافى ذلك من دقائق الأسرار ، حتى جلس فى حياته هذه ، فى مقعد صدق عند مليك مقتدر .

فهو الصوفى ، وهو صاحب المقصد الأسنى ، والمطلوب الأعلى .

وفى هذا مراتب لاتحصى ، ومراق لاتستقصى .

وهذا وما قبله يشملهما اسم المؤمن الصادق .

فمن تحقق بهذا النور ، فله النجاة والحبور ، كان من كان ؛ فإن هذا هو المتحقق فيه ما كان النبي عليه وأصحابه .

☆

ولنمسك القلم حيث إن المقصود هو الإيجاز ، والله أعلم بالصواب ، و إليه المرجع والمـآب ، فاسلك بنفسك طريق السداد ، وانظر فيما يكون لك بعين الرشاد .

☆

وتسمى تلك الأحكام : أصولا وعقائد ، واعتقادية .

يقابلها الأحكام المتعلقة بكيفية العمل .

كوجوب الصلاة ، والزكاة ، والحج ، والصوم .

وتسمى : شرائع ، وفروعا ، وأحكاما ظاهرة .

[الفرقة الناجية

وهم :

الأشاعرة]

التابعون فى الأصول للشيخ أبى الحسن الأشعرى .

وهو منسوب إلى « أشعر » وهى قبيلة من اليمن .

وقيل إلى جده « أبى موسى الأشعرى » رضى الله عنه .

فإن قلت : كيف حكم بأن الفرقة الناجية ، هم الأشاعرة ، وكل فرقة تزعم أنها الناجية ؟ .

قلت : سياق الحديث مشعر بأنهم المعتقدون لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وأصحابه .

وذلك إنما ينطبق على الأشاعرة ؛ فإنهم يتمسكون فى عقائدهم بالأحاديث الصحيحة المروية عنه صلى الله عليه وسلم ، وعن أصحابه رضى الله تعالى عنهم ؛ ولا يتجاوزون عن ظواهرها إلا لضرورة .

ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ، ومن يحذو حذوهم .

ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما روى عن أئمتهم ؛ لاعتقادهم العصمة فيهم .

قال ابن المطهر الحلى فى بعض تصانيفه :

قد باحثنا فى هذا الحديث مع الأستاذ نصير الدين محمد الطوسى ، فى تعيين

المراد من الفرقة الناجية ، فاستقر الرأى على أنه ينبغى أن تكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق ، مخالفة كثيرة .

وما هى إلا الشيعة الإمامية ؛ فإنهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة .

بخلاف غيرهم من الفرق ؛ فإنهم يتقاربون فى أكثر الأصول .

قلت : أكثر الشيعة توافق المعتزلة فى أكثر الأصول ، ولا تخالفها إلا فى مسائل قليلة ، أكثرها يتعلق بالإمامة ، وهى بالفروع أشبه .

بل الأليق بذلك هم الأشاعرة ؛ فإن أصولهم مخالفة لأكثر أصول المذاهب ، ولا يوافقهم فيها غيرهم :

كمسألة الكسب .

وجواز رؤية الله تعالى ، مع كونه غير جسم ، وتنزهه عن المكان والجهة .

بل جوزوا رؤية كل موجود من الأعراض وغيرها ، حتى جوزوا رؤية الأصوات ، والطعوم ، والروائح .

بل جوزوا رؤية أعمى الصين بقة الأندلس .

واستناد الممكنات كلها إلى الله تعالى ابتداء .

وكون صفاته لا هى عين الذات ، ولا غيرها .

والفرق بين الإرادة والرضا .

إلى غير ذلك من المسائل التى شنع مخالفوهم عليهم فيها كما شحنوا به كتبهم .

[أجمع]

الإجماع ههنا بمعنى الاتفاق ، لا بالمعنى الاصطلاحى ، وهو :

اتفاق جميع أهل الحل والعقد من الأمة فى كل عصر ، على حكم من أحكام الدين .

فإن المذكورات ليست كذلك ؛ ولذلك نسبه إلى طائفة مخصوصة ، وهم :

[السلف من المحدِّثين]

العارفين بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتمييز أقسامها :

من الصحيح .

والحسن

والضعيف

ونقدها .

وغيرها من الموضوعات .

[وأئمة المسلمين وأهل السنة ، والجماعة]

رضى الله عنهم .

[على أن العالم]

هو فى الأصل ما يعلم به الشىء ، كالخاتم لما يختم به ، غلب على ما يعلم به الله تعالى ، وهو ما سوى ذاته وصفاته .

[حادث]

[٥] ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا على إطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات

---

[٥] [ولما كانت الفلاسفة . . . . الخ]

أقول : اصطلح الفلاسفة على معنى آخر للحدوث غير المتبادر من اللفظ ، هو : كون الشىء فى وجوده مسبوقا بعدم ذاته ، فى مرتبة علته ؛ لتقدم ماهو المؤثر فيه ، عليه ، برتبة الوجود .

و بينوا ذلك بما نقله الشارح فى الحواشى عن الشيخ فى « الشفاء » وحاصله :

. . . .

أن للممكن من ذاته أن يكون « ليسا » أى معدوما

أى إذا نظر إلى ذاته لم يكن موجودا بل معدوما ؛ لأنه

لو كان له من ذاته الوجود ، لكان موجودا لذاته ، فلايحتاج إلى

علة ، فيكون واجبا .

هذا خلف .

فتعين أن يكون له من ذاته العدم ، أى سلب الوجود ، لا

الاتصاف بالعدم .

ومن غيره أن يكون « أيسا » أى موجودا ، أى إذا نظر له

مع علته ، كان له منها الوجود .

فله الوجود من غيره ، ضرورة أنه لا وجود له بدون علته .

وماله لذاته ، مقدم على ماله من غيره .

ضرورة :

أن ما للذات مع الذات .

وما بالغير يعرض للذات مع لازمها .

فسلب وجوده ، مقدم على وجوده .

وذلك لا يستلزم التقدم بالزمان ، لعدم جواز الفصل بين تمام

العلة ، و بين المعلول ، فيجوز أن يتآخيا فى الزمان

ورده الشارح فى الحواشى ، تبعا للإمام . وقال :

كما أن الممكن يحتاج فى وجوده إلى العلة .

كذلك يحتاج فى عدمه إليها ؛ إذ عدمه يعلل بعدم علته ، فليس له من ذاته سوى

استواء الطرفين .

ثم قال :

. . . .

إن الممكن ليس له فى المرتبة السابقة إلا إمكان الوجود والعدم .

فله فى هذه المرتبة ، لا استحقاق الوجود .

فإن اكتفى فى الحدوث الذاتى بهـذا ، تم ؛ و إلا فلا .

⁂

أقول :

أولا : إن المـاهية ، فيما فرضه ، ليس لها وجود ولا عدم ، بل إمكانهما ،

فـكان الوجود مسلوباً عنها .

فإذا حصل لها الوجود من العلة ، فقد كان لهـا الوجود بعد أن لم يكن وجود ، وهو الحدوث الذاتى ، كما قال . فإنهم أرادوا من العدم سلب الوجود ، كما أشرنا إليه فى حل عبارة الشيخ .

وثانياً : فلنقطع النظر عمـا يفهم شائبة التأثير رأساً فى الطرفين ، فبأى الحالين يكون الممـكن فى الواقع ؟

فهل يكون له الوجود ؟

كلا ، و إلا لم يكن ممـكناً .

وليس بعد الوجود إلا العدم ، فهو له إذ ذاك ؛ فيكون لذاته أن يكون عدما ، و إلا لزم الواسطة ، اللهم إلا فى اعتبار عقلى لا يتعلق بمـا به التقدم والتأخر ، بحسب المراتب الخارجية .

ثم رد عليهم الشارح رداً آخر بقوله :

[كيف والتقدم الذاتى . . . الخ] .

وحاصله أن التقدمات عندهم خمسة لا غير ، كما هو مشهور .

وجعلوا التقدم بالذات ، هو تقدم المحتاج إليه على المحتاج فقط .

فلو كان عدم الممـكن متقدما على وجوده بالذات ، لـكان عدمه :

. . . .

إما علة وجوده .

أوجزء علته .

الأول باطل :

أولا : لأن العدم ليس شيئا لذاته حتى يجب عنه شئ .

وثانيا : لفرض علةٍ سواه .

فتعين كونه جزء علة وجوده ، بمعنى ماله دخل بوجه . وذلك حكم سار فى جميع المعلولات مع عللها .

فلا تتحقق علة بسيطة البتة .

وقد أقروا بوجود العلة البسيطة فى أول صادر .

☆☆☆

وأقول : لامحالة أن العدم جزء علة الوجود ؛ إذا مالم يكن للشىء أنه عدم ، لم يكن للمؤثر أن يكون عنه كون ، و إلا لزم تحصيل الحاصل :

تأمل .

وأما الإقرار بوجود علة بسيطة ، فلا ينافى ذلك ؛ فإنهم يريدون غير المركبة من الوجوديات .

كيف ومن الواجب فى الصدور رفع المانع ، وهو عدم ؟ فليس المراد ما ينفى مثل هذا التركيب ؛ فإنه فى الحقيقة ليس بتركيب .

☆☆☆

وأيضا يمكن أن يمنع حصر التقدمات فى الخمسة ، بزيادة هذا النوع ؛ إذ الحصر استقرائى .

وبعد . . . . فبالجملة ، لما اصطلحوا على هذا المعنى من الحدوث ، و يبنوه

. . . .

بالمقدمات ، فربما كان يتوهم من قوله : أى المصنف :

[إن العالم حادث]

هذا المعنى ، فدفع هذا الوهم بقوله :

[كان بقدرة الله بعد أن لم يكن]

أى بعدية زمانية ، لا يجامع القبل معها البعد ، كما هو المتبادر المعروف من لفظ الحادث .

إذ المعنى الأول مجرد اصطلاح من الفلاسفة ، فالمتبادر منه فى لسان غيرهم :

الموجود بعد عدمه بالزمان .

ثم لا يخفى عليك أن قول المصنف :

[كان بقدرة الله بعد أن لم يكن]

لم يفد بجوهره أزيد مما أفاده لفظ الحادث ، والوهم باق .

فإن الحادث الذاتى يطاق عليه أنه كان بعد أن لم يكن ، كما تصرح به عبارة الشيخ فى « الشفاء » حيث يقول :

[و إذا كان له من ذاته أن لا وجود ، لزم

أن صاروجوده بعد ما لم يكن]

و إنما يدفع الوهم ، قول الشارح :

[بعد ية زمانية]

فكان يكفى أن يقال ؛ عند قوله :

[حادث]

أى حدوثا زمانيا .

اللهم إلا أن يقال : إن الوهم قد اندفع بقوله :

[بقدرة الله]

بالعدم ، بمعنى أن كونه مسبوقاً بوجود الفاعل سبقا ذاتيا ، يستلزم تقدم عدمه ، على وجوده بالذات ، لابالزمان .

وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها فى حواشى الشرح الجديد للتجر يد ، و بينا أنه لايتم استدلاهم .

كيف والتقدم الذاتى ، تقدم المحتاج إليه على المحتاج .

و إذا كان العدم سابقاً على وجود الممكن بالسبق الذاتى ، كان جزأ من علته التامة قطعاً ، فلا تتحقق العلة التامة البسيطة ، وهو خلاف مذهبهم وتصريحاتهم .

أردف ذلك بقوله :

[كائن بقدرة الله بعد أن لم يكن] .

أى وجد بعد العدم بعدية زمانية ، كما هوالمتبادر ؛ فإن المعنىالأول مجرد اصطلاح من الفلاسفة .

[٦] والمخالف فى هذا الحكم هم الفلاسفة ؛ فإن أرسطاطاليس وأتباعه ذهبوا .

فإن ماينشأ عن القادر لا يكون إلا حادثا زمانيا ، فى زعمهم .

[٦] : [والمخالف فى هذا الحكم هم الفلاسفة ... الخ .] .

أقول : أى المخالف فى حكم الإيجاب الكلى :

آى قولنا : كل مافى العالم فهو حادث .

المفهوم من قول المصنف :

[على أن العالم حادث] .

هو الفلاسفة .

والمخالفة فى كلية الإيجاب تكون :

. . . .

إما بكلية السلب :

فيخالف فى كل فرد فرد من أفراد العالم ، بأن يقال :

لاشىء من العالم بحادث ، بل كل مافيه قديم .

وهذا باطل بالبداهة والإجماع .

وإما بجزئيته :

فتكون المخالفة فى بعض أفراد العالم ، بأن يقال :

بعض العالم ليس بحادث ؛ بل منه ماهو قديم .

وهذا موضع النزاع :

فالمتكلمون على أن كل مافى العالم ، فهو حادث بالزمان ، فلا شىء منه بقديم .

وعلى ذلك أيضاً بعض الفلاسفة من الأقدمين والإسلاميين .

وأكثر الفلاسفة على أن بعض العالم قديم :

فقد ذهب أرسطاطاليس وأتباعه إلى قدم العقول ، جمع عقل ، وهو عندهم جوهر مجرد عن المادة وعلائقها ذاتاً وأفعالاً ، والمادة جوهر هو محل للصور الجسمية ، ليس له قوام بدونها .

وهو جزء الجسم الطبيعى .

فإن الجسم عندهم مركب من جزئين :

مادة : وتسمى بالهيولى .

وهو جوهر بسيط منبث فى العالم قابل للصور المتعاقبة عليه .

لا بالواحد ، ولا بالكثير فى ذاته .

ولا بالمتصل ولا بالمنفصل فى ذاته .

بل هو القابل لكل ذلك .

. . . .

وليس له قوام إلا بشيء من الصور .

كما علمت .

يرشدك إلى وجوده ، انقلاب :

المـاء ، هواء .

والهواء ، ناراً .

مثـلًا .

إذ لا يصح أن الحقيقة المـائية بنفسها صارت حقيقة هوائيـة ، و إلا لزم اجتماع الضدين .

ولا أن الهواء بعد الانقلاب مباين للماء بالمرة .

و إلا لزم عدم شيء بالمرة ، وحدوث شيء من العدم الصرف وهو خلاف البداهة.

فتعين أن لا يكون مبايناً بالمرة ، ولا عينا .

فـكان هناك أمر مشترك يرد عليه الصورتان ، وهو الهيولى .

⁂

وصورةٌ جسميةٌ : وهى الامتدادُ الجوهرى فى الجهات الثلاث، الحالُّ فى الهيولى .

وهناك عندهم صورة ثانية ، حالة فى المادة أيضاً ، تسمى الصورة النوعية ، استدلوا على وجودها بأن الآثار المختصة بالأنواع :

كبرودة المـاء ، وكثافة الأرض ، وحرارة النار .

وتمايز الأفاعيل الناشئة عنها .

ليس كل منها :

لذات الجسمية ، و إلا لم يكن اختلاف ؛ لاتحاد المقتضى فى الجميع .

ولا لأمر خارج ؛ لأنا لو تركنا النوع ونفسه ، وصرفنـا النظر عن الخارجيات ، لاختص بآثار ؛ بالنسبة إلى نوع آخر .

. . . .

فتعين أن يكون لأمر داخل فيه غير :

المادة ، والصورة الجسمية ، وهو الصورة النوعية ، وتسمى عندهم بالـكمال .

⁂

ويعرض للجسم ، بواسطة قبول المادة ، عوارض :

كالاتصال ، والانفصال ، والبياض والسواد .

والحلول ، ومايشبه ذلك .

⁂

فالعقل هو ماتجرد عن :

هذه المـادة بذاته :

أى ليس مركباً منها ، ومن الصورة ، فليس جسماً .

ولا ممـا يحل فيها ، فليس جسمانياً .

وعن علائق المـادة :

أى هذه العوارض التى تعرض لأجلها .

فلا يعرض له :

الاتصال ، والانفصال ، والاجتماع ، والافتراق ، وما يشبه ذلك .

وتجرد عنها بفعله :

أى فلا يحتاج فى فعل من أفعاله ، إلى مادة ، ولا مادى .

فليس نفساً ؛ فإن النفس تحتاج فى أفعالها إلى المـادة .

إذ غالب كمالاتها مكتسبة بالآلات البدنية .

⁂

وذهبوا أيضا إلى قدم النفوس الفلـكية — جمع نفس — وهى جوهر مجرد وعن المادة ، ذاتا ، لا أفعالا .

فإنها متعلقة بالبدن الذى هو مادى ، تعلق التدبير والتصرف ؛ كتعلق العاشق بالمعشوق ، أو الملك بالرعية .

. . . .

والفلكية نسبة للفلك ـ وهو جسم مستدير يحيط به سطحان متوازيان . في داخله نقطة تتساوى الخطوط الخارجة منها إلى سطحه ـ

أى المدبرة للفلك ؛ فإنهم يذهبون إلى أن الأفلاك ، حية ناطقة تتحرك بالإرادة كالحيوان ، فلها نفوس تدبرها .

٭٭٭

وذهبوا إلى قدم الأجسام الفلكية ، التي هي الأفلاك ومافيها من الكواكب، بموادها ، وصورها الجسمية ، والنوعية ، وأشكالها ، وأضوائها .

والشكل هو الهيأة الحاصلة للشيء من إحاطة حد ، أو حدود به .

والأضواء جمع ضوء ، وهو معروف .

واستدلوا على هذا بما لايتم ولا نطيل بذكره .

وفي نسخة بدل :

[أضوائها]

[أوضاعها]

جمع وضع ، وهو :

الهيأة العارضة للشيء من نسبة أجزائه بعضها إلى بعض و إلى الخارج

ولا يخفى أن الأوضاع دائمة التبدل ، حيث إن الأفلاك دائمة التحرك ؛ إذ بطل حركة يحدث وضع و يزول آخر .

فلا يصح إرادة أشخاص الأوضاع ، بل يراد أن الأوضاع قديمة بنوعها ؛ إذ لاابتداء لهذا النوع،أى نوع الوضع عندهم،بل مامن وضع إلاوقبلهوضع،إلى غير النهاية.

٭٭٭

وذهبوا إلى قدم العنصريات بموادها ـ جمع ماده ـ هي الهيولى كما سبق ، وجمعها باعتبار ما تقبل من الصور ، فهي كثيرة لصورها ، و إلا فهيولى العناصر عندهم واحدة بالشخص ، بل وهيولى الأفلاك .

. . . .

والافتراق إنما هو بالصور النوعية .

والعنصريات هى :

الحيوان . والنبات . والمعدن .

وتسمى المواليد الثلاثة .

و إنما سميت عنصريات ؛ نسبة للعنصر ، بمعنى الأصل ، من نسبة الكل لجزئه، أى التى هى مركبة من عناصر .

وأصول تلك العنصريات :

الماء . والتراب . والهواء . والنار .

☆☆☆

وحيث قالوا بقدم المادة ، فلا بد من القول بقدم مطلق الصورة الجسمية ؛ إذ لاتتجرد الهيولى عن الصورة عندهم ، بما برهنوا عليه .

بخلاف الصور الشخصية فهى متبدلة حادثة بالضرورة .

وأما النوعية : فقيل قديمة بجنسها ، أى القديم جنس هو الصورة النوعية المطلقة ، الشاملة لجميع الصور النوعية فى ضمن فرد ما منها ، ضرورة أن الجنس لايتقوم ماهية ، حتى يكون نوعا .

وليس يجب أن تكون كل صورة نوعية قديمة .

والظاهر من كلام بعضهم :

قدم جميع أنواعها . أى أنواع العنصريات .

واحتج الشيخ الرئيس على إبطاله فى بعض كتبه .

إن قلت : إن الهيولى عندهم قابلة مستعدة للصور ، والاستعداد سابق على الحصول بالفعل ، فكيف ساغ القول بقدم شىء من الصور ؟ .

قلنا : القبول والاستعداد :

إلى قدم :

العقول .

والنفوس الفلكية .

والأجسام الفلكية: بموادها، وصورها الجسمية ، والنوعية،وأشكالها ، وأضوائها.

والعنصريات : بموادها ، ومطلق صورها الجسمية ، لا أشخاصها .

وأما صورها النوعية ؛ فقيل قديمة بجنسها ؛ فإن صور خصوصيات أنواعها ، لا يجب أن تكون قديمة .

والظاهر من كلامهم أن قدمها بأنواعها .

[٧] **ونقل عن إفلاطون القول بحدوث العالم .**

فقيل : إن مراده الحدوث الذاتي .

إما تحقيق . أو تقديري .

وما هنا من قبيل الثاني .

كذا قيل ، والكلام في محله مبسوط .

[٧] : [ونقل عن إفلاطون ... الخ] .

أقول : نقل عن إفلاطون أنه قال بحدوث العالم .

فقال بعضهم : إنه يريد الحدوث الذاتي كغيره من الفلاسفة .

وقد رأى الشارح كتابا بخط رجل من الفلاسفة الإسلاميين ، قد كتب ذلك الكتاب قبل تاريخ الشارح ـ أي زمنه الذي كان فيه ـ بأربعمائة سنة ، وذكر في هذا الكتاب ـ نقلا عن أرسطو ـ :

أن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم ـ أي بالزمان ، وإن كان حادثا بالذات ـ إلا رجلا واحدا منهم . أي فإنه قال بحدوثه .

قال مصنف ذلك الكتاب :

وقد رأيت أنا كتابا بخط واحدمن الفلاسفة الإسلاميين ، قد نسخ قبل هذا التاريخ بأربعمائة سنة ، وذكر فيه نقلا عن أرسطاطاليس :

أن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم .

إلا رجلا واحداً منهم .

وقال مصنف ذلك الكتاب :

إن مراد أرسطو من هذا الرجل ، إفلاطون .

فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى ، كما لا يخفى .

ثم نقل الحدوث الزمانى عنه ، مخالف لما اشتهر من قوله :

بقدم النفوس الإنسانية .

وقدم البعد المجرد .

⁂

ونقل عن جالينوس التوقف فيه ، ولذلك لم يُعَدَّ من الفلاسفة ، لتوقفه فيما هو من أصول الحكمة عندهم .

[مراد أرسطو بهذا الرجل ، إفلاطون ، فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى].

وإلا لم يصح الاستثناء ، فهو الزمانى .

ثم نقل الحدوث الزمانى عنه مخالف لما اشتهر عنه من القول : بقدم النفوس الناطقة.

وقدم البعد المجرد .

فإنه على ما نقل عنه ذهب إلى أن المكان :

بعد مجرد غير مادى ، يسرى فى المتمكن .

ورُدَّ ما نقل عنه من القول بقدم البعد ، بأنه بنفسه أقام البرهان على إبطاله :

قلت : وقد نقل بعض أفاضل المتأخرين حدوث العالم عن جميع الحكماء الأقدمين.

وادعى غلط الناقلين عنهم القدم ، فى فهم كلامهم .

[٨] واستدل الفلاسفة على مذهبهم بأنه لا يخلو من أن يكون جميع
ما لا بد منه فى وجود ممكن ما :

---

[٨] : [واستدل الفلاسفة . . . الخ]

أقول :

استدل الفلاسفة على مذهبهم الذى نقله عنهم الشارح فيما سبق من رفع الإيجاب الكلى ، فى قولنا : العالم حادث بالزمان .

و إيجاب أن يكون : بعض العالم قديما .

بأنه من المسلم بين العقلاء أن الممكن يستحيل أن يكون له من نفسه وجود ؛ لأن له العدم فى ذاته .

فأن يكون له الوجود بدون أمر غير ذاته يُحَصِّلُ له الوجود ، يستلزم ترجح أحد الأمرين المتساويين على الآخر ، بل المرجوح على الراجح ، بدون مرجح .

وهو محال بالضرورة .

فلا بد من أمر يرجح له الوجود على العدم ، وهو ما يسمى بالعلة التامة .

ثم إنه من المحال أيضاً أن يتخلف الممكن عن تمام علته ؛ لأنه :

إن لم يجب عند تمام العلة ، فلم يوجد عندها ، ثم وجد فى زمان آخر :

فإن وجد بدون حدوث أمر آخر ، سوى ما فرض تمامَ العلة :

فإما وجوده من ذاته .

وقد مر بطلانه .

أو من العلة المتقدمة عليه فى الزمان ، وهى كائنة فى كل جزء من أجزاء الزمن .

فليس وجوده فى جزء من الزمان ، أولى من وجوده فى جزء آخر منه .

فإذ لم يكن وجوده عند وجودها ، لم يكن له أن يوجد أصلا .

أما المرجح عند وجودها ، فهو كونها فى ذلك الزمان ؛ فإن صح التأخر ، فقد

. . . .

صح إلى غير النهاية ؛ فإن الفرض أنه لم يتجدد شيء سوى ذات العلة .

وذاتهـا لم تـكن مرجحة بمجردها ، وإلا وجب معهـا ؛ لاستحالة ترجح العدم المرجوح ، على الوجود الذى صار راجحاً بذات العلة .

وإن وجد بحدوث شيء آخر سوى ما فرض تماماً ، فقد كان التمام غير تمام ، لبقاء جزء من العلة ، هو ما حدث عند حدوثه .

هذا خلف .

وبالجملة : فوجوب أن يكون المعلول عند تمام العلة ، يكاد يكون بديهياً .

وذلك أمر متفق عليه أيضاً .

⁂

إذا تقرر هذا فنقول :

إنه لا يخلو :

إما أن يكون جميع مالا بد منه من :

فاعل ، وشرط ، ورفع مانع .

إلى غير ذلك من الأمور اللازمة لوجود ممكن ما ، حاصلا فى الأزل .

أو لا يكون .

فإن كان الأول ثبت المطلوب ، من أزلية ممكن ؛ لوجوب كون المعلول مع علته بالزمان كما سبق .

وإذا كانت العلة أزلية ، فالمعلوم أيضاً أزلى .

وإن كان الثانى :

فإذا حدث ممكن :

فإما أن يكون حدوثه بدون حدوث أمر ، سوى ما كان غير تمام العلة .

. . . .

فيلزم أن يوجد الممكن بدون تمام علته .

وهو محال بما سبق .

وإما أن يكون حدوثه بسبب حدوث أمر آخر ، فيكون ذلك الأمر هو متمم العلة ،

فنتكلم فيه :

فإما أن يكون أمرا وجوديا ، وهو حادث ، فنبحث عن تمام علته .

فإما أن يكون أزليا ، فيلزم أزليته .

هذا خلف .

وإما أن يكون حادثاً وجودياً ، وننقل الكلام إلى علته ، حتى يلزم التسلسل فى العلل المترتبة الموجودة ؛ لأن كل واحد منها يجب وجوده ، لوجود الآخر ؛ لأنه تمام علته .

والتسلسل فى الأمور المترتبة الموجودة محال كما يأتى .

وإما أن يكون أمراً عدمياً ، فلايصح أن يكون اعتباراً محضاً اختراعيا ؛ إذ مثل هذا ، لا أثر له فى الوجود ، ولا فى العدم ؛ لأنه تابع لفرض الذهن ، وليس مما يتعلق بالأمور الحقيقية .

وهو ظاهر .

فلا بد له من منشأ انتزاع موجود فى عالم الخارج ، فيكون حادثا بحدوث منشأ انتزاعه ، فيكون الكلام فيه كما سبق .

ويلزم التسلسل .

فإن كنت تقول :

إن الأمر العدمى عبارة عن رفع مانع .

حاصلا فى الأزل .

أولا .

فإن كان الأول : لزم وجود ذلك الممكن فى الأزل ؛ لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة .

و إن كان الثانى :

فأقول :

إن المانع الذى ارتفع :

إما أن يكون وجودا ارتفع بالعدم .

أوعدما ارتفع بالوجود .

فإن كان الثانى : رجع الكلام الأول .

و إن كان الأول : فذلك الوجود المرتفع ، ممكن لا محالة .

فإما كان أزليا ، فعلى تسليم صحة عدمه ، قد ثبت المطلوب .

و إما كان حادثا : فننقل الكلام فيه ، حتى يلزم التسلسل .

⁂

و بتقرير الدليل على هذا الوجه يظهر بطلان ما أورده عبد الحكيم من حديث الأمر الاعتبارى . . . . تنبه .

⁂

فحاصل الكلام أن اللازم أحد ثلاثة أمور :

أزلية الممكن .

وحدوثه بدون تمام علته :

والتسلسل المستحيل .

والأول مطلوب .

والأخيران محالان .

فإذا حدث ممــكن .

فإما أن يكون حدوثه من غير حدوث أمر آخر ، فيلزم وجود الممــكن بدون تمام علتــه .

وإما أن يكون بسبب حدوث أمرآخر فننقل الــكلام إليه ، حتى يلزم التسلسل .

☆☆☆

[٩] وأنت خبير بأنه لو جعل الأمر الحادث الذى هو علة لحدوثه ، مُعِدًّا لوجود اللاحق ، لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم ؛ لأن من شروط استحالته عندهم ، الاجتماع فى الوجود .

فحينئذ لا يلزم إلا أزلية جنس هذا المعد ، ونحوه .

---

[٩] : [وأنت خبير بأنه لو جعل . . . الخ]

أقول :

يريد أنه لا يلزم :

أزلية الممكن .

ولا حدوثه بدون تمام علته .

ولا التسلسل المستحيل .

قولــكم :

إن حــدث :

فإما بدون حادث .

أو بحــادث .

نختار منه الشق الثانى .

فهو حادث بتمام علته .

[١٠] ودعوى أن المعدات غير المتناهية لا تنتظم إلا بحركة سرمدية ، فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة .

قولكم :

ننقل الكلام إليه و يلزم التسلسل .

مسلم منه لزوم التسلسل .

وممنوع استحالته .

لجواز أن تكون سلسلة الحوادث ، التى هى من تمام علة الحادث المفروض ، من قبل المعدات ، لا يوجد السابق منها مع وجود اللاحق .

وكل من تلك المعدات ، مُعِدٌّ لوجود لاحقه .

وتمام السلسلة مُعِدٌّ لوجود الحادث المفروض ،

والسلسلة و إن كانت غير متناهية ، لكنها غير موجودة بتمامها فى عالم الخارج ؛ لاستحالة وجود المُعِدِّ ، عند وجود المُعَدِّ .

والتسلسل فى الأمور المتعاقبة غير الموجودة فى الخارج غير مستحيل عندكم .

غايته : يلزم أن يكون جنس المُعِدَّات قديما ، أى لاابتداء لجنس المعدات ؛ فإنه ما من زمن تفرضه ، إلا و فيه حادث ، وهكذا إلى غير النهاية .

فلا يلزم قدم ممكن .

فكل ما فى العالم حادث ؛ إذ كل فرد أخذته كان حادثا ، على هذا التقدير ، حيث لا تنتهى السلسلة إلى أول هو أول الحوادث ، و إن كانت تنتهى بمجموعها إلى مبدأ واجب الوجود

و بما قررنا اندفع ما أورده عبدالحكيم من اختلال هذه العبارة .

[١٠] : [ودعوى أنه المُعِدَّات . . . الخ]

أقول :

و بالجملة : المتحرك بهذه الحركة قديم ، سواء كان جسما أو غيره .

دعوى من غير برهان .

إيراد على المنع السابق .

حاصله : سلمنا أن تمام العلة إنما هو من قبيل المعدات ، وهو مع ذلك يستلزم المطلوب ، وهو قدم الممكن .

و بيانه : أن هذه المعدات ، يوصف بعضها بالقبلية ، والآخر بالبعدية ؛ لتحقق السبق واللحوق فيها

وهذه القبليات لا تجامع البعديات ، بالضرورة ؛ و إلا اجتمعت المعدات .

ومن المعلوم أنه إذا نظر إلى حقيقة المُعِدِّ ، من حيث ذاته ، لا يلزمه لذاته وماهيته قبلية و بعدية ؛ فإن للعقل :

أن يفرض القبل والبعد معا .

أو يفرض ما هو قبلُ ، بعدُ .

فرضا ممكنا فى عالم الخارج ، من حيث الذات .

فلا محالة أن التقدم والتأخر يعرضان بالتبع ، لأمر يلزمه التقدم والتأخر لذاته :

وهو المسمى عندهم بالزمان .

فما من حادث إلا وهو مسبوق بزمان ، فيمتنع حدوثه ، و إلا لسبقه الزمان ، فيلزم من فرض عدمه وجوده .

وهو خلف .

والزمان محال أن تجتمع أجزاؤه فى عالم الوجود ، و إلا ، لاجتمع القبل والبعد ، فيلزم كون الطوفان موجودا فى هذا الزمان .

وهو يقبل الزيادة والنقصان ؛ ضرورة أن زمانا ، يكون أطول من زمان .

وما يقبل الزيادة والنقصان ، فهو كَمٌّ ، ومقدار .

[١١] وكذا دعوى كون المُعِدَّات لا بد أن تنتهى إلى مادة قديمة ، قابلة للصور المتعاقبة الواردة عليها .

ولا يكون مقدارا ، لشىء قارٍّ مجتمع الأجزاء ، وإلا لزم اجتماع أجزائه هو أيضا ، وقد سبق بطلانه .

فهو مقدار لأمر غير قار ، متصرم ، وهو الحركة .

فالزمان : مقدار الحركة .

والحركة عرض يقوم بمحل .

وحيث إن الزمان لا أول له ، فالحركة لا أول لها ، فالمتحرك أزلى ، والمتحرك فرد جزئى من أفراد العالم .

فشىء من العالم أزلى .

فعلى فرض أن يكون تمام علة الحادث أمرا حادثا ، ويكون من قبيل المعد ، يستلزم المطلوب .

وحاصل الجواب : أن مقدمات هذا البرهان ، غير بينة ، ولا مبرهنة ، فلا تقبل فى المقامات البرهانية .

وقد تبع الشارح فى هذا الكلام الإمام الرازى ؛ فإنه تكلم فى أدلة الزمان بما لا نطيل بذكره .

[١١] : [وكذا دعوى كون المعدات . . . . الخ]

أقول : مثل الدعوى المتقدمة ، فى كونها من غير برهان ، دعواهم أن هذه المعدات المتعاقبة ، لا بد أن تهيىء مادة قديمة ، وتعدها لما يرد عليها من الصور ، على ما بينوه فى بحث ارتباط الحادث بالقديم :

بأن هناك مادة أزلية ، قابلة لصور الحوادث اليومية ، وأن تعاقب الأوضاع الفلكية يهيىء هذه المادة

. . . .

لأن تقبل تلك الصور .

و بكل وضع يحصل لها استعداد خاص ، لشيء خاص ،

فتفاض عليه صورته من المبدأ الفياض .

☆☆☆

وقد بينوا لزوم المادة الأزلية بما حاصله :

أن الحادث قبل وجوده ، ليس يمتنع بالضرورة ،

و إلا لزم انقلاب الممتنع ممكنا .

فهو قبل وجوده ممكن ،

وليس إمكانه أمرا جوهريا ؛ فإنه إضافة :

بين الشيء ووجوده ، والجوهر لا يكون إضافة .

فتعين أنه وصف عرضي ، لابد أن يتعلق:

بموضوع .

فلا يصح أن يكون الموضوع مباينا للحادث بالمرة ؛

إذ لا يقوم إمكان الشيء بما يباينه .

فتعين أن يكون الموضوع متعلقا بهذا الحادث .

وهو مايُعنى بالمادة .

فإنهم يريدون منها ههنا ، ما يشمل :

متعلق النفس . وموضوع العرض .

إن قلت : كيف قام ماهو وصف للشيء ، بما ليس عيناله ؛ فإن المادة و إن كانت متعلقة به،فذلك لايصحح أن يقوم وصفه بها،بل هو إذن وصف المادة،لاوصف الممكن.

قلت : إن الإمكان قسمان :

. . . .

إمكان شيء لا يتعلق بغيره أصلا ، أي ليس التعلق بالغير شرطا في وجوده ،

فالماهية ذات هذا الإمكان يستحيل أن تكون حادثة ؛ بل :

إن وجدت فهي دائمة .

وإن لم توجد فهي ممتنعة ، لجريان البرهان في إمكانها فتكون إضافة تعرض لنفس الماهية الممكنة ، عند اعتبارها في العقل .

وإمكان شيء من شرط وجوده أن يتعلق بغيره ، فوجوده بذاته محال .

فيكون إمكانه هو أنه يمكن أن يصير شيء متعلقا ـ بفتح لام متعلقا ـ لهذا الحادث ، فيكون الإمكان وصفا لذلك الشيء المتعلق وله نسبة إلى الممكن الحادث ، وبتلك النسبة يصح اتصافه بذلك الوصف ، أي الإمكان .

فللإمكان جهتان :

جهة تعلقه بالموضوع ، وهو كون الموضوع ، بحيث يقبل أن يتعلق به شيء .

وجهة نسبته إلى ذلك الشيء .

فهو بالاعتبار الأول :

قوة في الموضوع لأن يصيرا كذا .

وبالثاني : جواز أن يكون الممكن موجودا .

وبهذا يرجع الكلام إلى اتحاد الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي في هذا القسم

⁂

فتبين أنه مامن حادث إلا وهو مسبوق بمادة .

فلا بد من مادة أزلية ، وإلا دخلت تحت الحكم .

هذا حاصل مابينوه به ، على ماحققه المحقق الطوسي .

. . . .

ثم تكلموا فى هذا بما يطول بيانه .

وكأنه غير تام .

وأما ما يقال : من أن الإمكان من الأوصاف الانتزاعية العقلية ، فلا يحتاج إلى إلى موضوع خارجى .

فجوابه : أنه ليس اختراعا محضا ، بل له منشأ الانتزاع فى الخارج .

فمنشأ انتزاعه ، هو موضوعه ، كما يقال فى التقابل والتضايف ،

ثم إن صاحب المحاكمات قد بين الدعوى التى قال الشيخ إنها غير بينة ،

أى أن المعدات غير المتناهية لابد أن تهيىء مادة ، حيث قال :

[إن تأخر فيض العلة : إما أن يكون لنقص فيها . أو لنقص فى القابل .

والنقص فى العلة محال .

فإن مبدأ كل فيض هو واجب الوجود ، وهو مبرأ عن كل نقص

فوجب النظر فى حال الممكن القابل للفيض من ذلك المبدأ .

فذلك الممكن الحادث :

إما أن يكون إمكانه الذاتى كافياً فى :

فيضان وجوده عن المبدأ .

أولاً .

فإن كان كافياً يلزم قدم الحادث وهو محال .

و إن لم يكن ، بل توقف فيضانه على شرط ، فذلك الشرط :

إما أن يكون قديماً . أو محدثا .

لا سبيل إلى الأول ، و إلالزم قدم الحادث ، لتمام علته بالشرط القديم

والشرط المحدث يتوقف أيضاً على شرط آخر محدث ، وهكذا إلى غير النهاية .

. . . .

ثم إن وجود الحادث :

إما أن يتوقف على وجود هذه الشروط مجتمعة .

وهو محال ، للزوم التسلسل المستحيل حينئذ .

أو على عدمها :

فإما أن يكون مطلق العدم :

وهو أيضاً محال ، و إلا لزم قدم الحادث ، لتحقق مطلق العدم فى العدم السابق .

أو عدمها اللاحق :

فتكون معدات ، فكل شرط يكون معدًّا ؛ إذ لا نعنى بالمعد ، إلا ما يكون الشىء موقوفاًعلى عدمه اللاحق لوجوده، كالخطوات للوصول إلى مايقرب من المكان، قصد الوصول إليه ؛ بأن يكون فيه بعد أن لم يكن فيه .

فإنه لا يمكن ذلك إلا بعدم كل خطوة بعد وجودها .

فهذه الشروط المتسلسلة ، كلما تتنازل تقرب وجود الحادث إلى إفاضة العلة .

فلا بد أن يحدث بحسب حدوث كل شرطٍ شرطٍ ، حالة مقربة للحادث ، إلى إيجاد العلة .

فتلك الحالة المقربة لا تكون قائمة :

بالحادث ؛ لأنه ليس بموجود بعد .

بل بموجود آخر .

وذلك الموجود :

إما أن يكون له تعلق بذلك الحادث .

أولاَ .

والثانى ضرورى البطلان

فتعين الأول ، وهو الذى نسميه مادة .

[١٢] وأجيب عن هذا الدليل بوجوه :

الأول :

باختيار الشق الأول، وهو أن جميع ما لا بد منه فى وجود ممكن ما، حاصل فى الأزل.

ومنع لزوم كون ممكن ما أزليا .

لجواز أن يكون وجود الممكن فى الأزل محالا ، و إنما الممكن وجوده فيما لا يزال

وأنت تعلم أنه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه فى وجوده فى الأزل ، فكونه غير ممكن فى الأزل ، خلاف المفروض ؛ لأن الإمكان مما لا بد منه فى وجوده ، وقد فرض تحقق جميع ما لا بد منه فى وجوده .

وتلك الحالة المقربة تسمى إمكانا استعداديا .

فقد تبين أن تلك الشروط المتعاقبة ، إنما تهيىء مادة أزلية لقبول ذلك الحادث] .

وهذا قد أُتىَ به فى بيان لزوم مادة أزلية .

[١٢] : [وأجيب عن هذا الدليل بوجوه . . . . الخ]

أقول : أجيب عن الدليل المتقدم فى قوله :

[واستدل . . . . الخ]

بوجوه :

الأول : بأنا نختار الشق الأول من الترديد المذكور فى قولكم :

[لا يخلو :

إما أن يكون جميع ما لابد منه فى وجود ممكن ،

حاصلا فى الأزل .

أولا . . .]

فنقول : جميع ما لابد منه حاصل فى الأزل .

قولكم :

. . . .

[يلزم قدم الممكن]

ممنوع ؛ لجواز أن يكون جميع مالا بدمنه فى وجوده المطلق ـ أى الأعم من الأزلى، واللا أزلى ـ موجودا فى الأزل ، وامتناع الأزلى منه ؛ لمنافاة ما بين الإمكان ، والأزلية.

ولا يلزم تخلف المعلول عن العلة ، الذى هو محال .

فإن تخلف المعلول عن العلة إنما يكون محالا فيما لاتقتضيه ماهية العلية والمعلولية .

أما ما لا تتصور العاية والمعلولية إلا به ، فلا ضير ، ولا إحالة فيه ، بل يجب ، ولا يعد تخلفا ؛ فإن العلة إنما تعتبر علة بعد الإمكان .

⁂

وحاصل هذا الجواب يرجع إلى أنه يجوز أن يكون من تمام العلة كون الشىء الصادر مسبوقا بالعدم ، فلا بد من حصول العدم أولا ؛ بأن يسبق على وجوده سبقا زمانيا ، حتى يكون له الوجود .

وثانياً : بحث فيه الشارح بقوله :

[وأنت تعلم أنه قد فرض تحقق :

جميع ما لابد منه فى وجود الممكن فى الأزل .

و إمكان الممكن مما لابد منه فى وجوده .

ففرض عدم الإمكان فى الأزل ، مخالف للفرض . فهو خلف .

فلا يصح اختيار الشق الأول بحال]

وفيه نظر ؛ فإن المجيب اعتبر عدم إمكان الوجود الأزلى ، لاعدم الإمكان مطلقا .

والذى لا بد منه فى وجود الممكن ، هو إمكان الوجود المطلق ، لا الإمكان المقيد بالأزلية .

ونفى المقيد ، أى إمكان الوجود الأزلى ، لا يقتضى نفى المطلق ، أى إمكان الوجود مطلقا ، الذى هو لا بد منه فى وجود الممكن .

. . . .

فيجوز أن يكن فى الأزل ممكن الوجود ، لـكن فيما لايزال ، مثل الحوادث اليومية ، فإنها ممكنات أزلا ؛ إذ لوكانت ممتنعة ، للزم انقلاب الممتنع ممكنا عند حدوثه ، وهو محال .

فيجوز أن يكون جميع ما لا بد منه فى الوجود حاصلا فى الأزل ، حتى الإمكان ، وهو ممتنع الوجود الأزلى .

فكأن المجيب يقول :

ليست ذات المعلول كافية فى قبول فيض الوجود من العلة ،

ولا ذات العلة كافية فى الإفاضة .

بل لا بد فى القبول والإفاضة من شرط ، من طرف المعلول ، وهو كون المعلول مسبوقا بالعدم ، سبقية لا تجتمع مع المسبوقية .

والفاعل أزلى ، والعدم أزلى بالضرورة ، والموانع مرتفعة

فقد تحقق كون العلة أزلية ، ولـكن لضرورة كون سبق العدم من تمام العلة ، كان المعلول حادثا ؛ إذ عدمه حينئذ يكون أزليا .

وما كان عدمه أزليا ، يستحيل أن يكون وجوده أزليا .

ولا تغفل عن كون العدم الأزلى جزء علة ، بمعنى ما له دخل فى وجود الممكن .

فتكون العـلة تامة فى الأزل لا محالة ، لعدم توقفها على شىء سوى العدم كما هو المفروض .

والعدم أزلى فتمامها أزلى ، والممكن حادث ، وهو مع ذلك ممكن الذات فى جميع أحواله المفروضة له .

⁂

فقول الشارح :

[١٣] الثانى :

باختيار الشق الثانى ، وهوأنه لم يكن جميع ما لابد منه فى وجوده متحققا فى الأزل؛ إذ من جملته تعلق الإرادة بوجوده فى الأزل ، ولم تتعلق الإرادة بوجوده فيه ، بل بوجوده فيما لايزال من الأوقات الآتية .

[فكونه غير ممكن فى الأزل خلاف المفروض]

مسلم .

وكونه مذكوراً فى الجواب ، ممنوع .

إذ المجيب مَنَعَ إمكان الوجود الأزلى ، لا أزلية الإمكان . وكان الشارح — رحمه الله — تبع فى هذا ، السيد الشريف حيث بحث وقال :

إن أزلية الإمكان — أى كونه ممكناً فى الأزل — تستلزم إمكان الأزلية — أى إمكان وجوده فى الأزل ؛ إذ معنى الإمكان فى الأزل أن يكون الشيء ممكنا فى كل جزء جزء من أجزاء ما لا يتناهى .

و إذا كان ممكنا فى كل جزء منه ، فيمكن وجوده فى كل جزء منه ،

فلما فهم الشارح هذا التلازم ، أتى فى اعتراضه بما هو لازم لما فى الجواب على زعمه .

ومع ذلك ، ما قاله السيد ، وتبعه الشارح ، محل للمنع ؛ فإن لنا أن نقول : إنه متصف فى كل جزء من أجزاء مالا يتناهى ، بأن يكون بحيث لا يجب له الوجود ، ولا يمتنع ، لذاته ، بل يمكن أن يكون له فى جزء ما من الزمان ، و إن كان الجزء الذى يوجد فيه مستقبلا ، لا أنه فى كل جزء ، له إمكان أن يوجد فيه ، كما لا يخفى على من له أدنى نظر

[١٣] [الثانى باختيار الشق الثانى . . . الخ]

ولا يرد عليه أن التعلق الأزلى بوجوده :

إما أن يكون متمما لعلة وجوده .

أولًا .

وعلى الأول : يلزم وجوده فى الأزل ؛ لامتناع التخلف .

وعلى الثانى : يحتاج المعلول إلى أمر آخر سوى هذا التعلق ، وهو خلاف المفروض.

على أنا ننقل الكلام إلى ذلك الأمر ؛ لأنا نقول : القدرة تؤثر على وفق الإرادة ، وقد تعلقت الإرادة بوجوده فى وقت معين ، فلا يوجد إلا فيه .

فإن قيل : لابد من اختيار أحد شقى الترديد الذى أوردناه .

قلنا : إن أردتم أنه متمم لعلة وجوده فى الأزل ، فنختار أنه ليس كذلك .

وإن أردتم أنه متمم لعلة وجوده فى مالا يزال ، فنختار أنه كذلك ، ولاتلزم أزليته ، ولا احتياجه إلى أمر آخر .

كما أن الفاعل المختار ، إذا أراد إيجاد جسم ما ، على صفة معينة ، كالطول والقصر، يوجد المعلول بهذه الصفة .

فكذا ههنا ، لما تعلقت إرادة الفاعل المختار بوجود الحادث ، لم يتصور إلا كونه حادثا .

والحاصل : أن المعلول إنما يوجد بإرادة الفاعل المختار ، على النحو الذى تتعلق به إرادته ، سواء كان مقارنا لوجوده ، أو متأخراً عنه .

أقول : الشق الثانى من الدليل المتقدم هو : أنه لم يتحقق فى الأزل جميع ما لا بد منه فى وجود الممكن ، بل :

كان بعضه موجودا دون الآخر .

. . . .

أو لم يكن شيء موجودا .

وعلى كلا الحالين ، يلزم إذا حدث الممكن :

إما وجوده بدون تمام علته ، إن لم يحصل للعلة سوى ما كان .

أو يلزم التسلسل إن حدث ما به تم العلة ، بنقل الكلام إليه .

ونحن نقول : سلمنا لكم أن ماهية الإمكان لا تنافى الأزلية ،

وأن ماهية العلية والمعلولية ، قد تتحقق مع كون كلٍّ أزليا ، لكن لا نسلم أن مصاحبة المعلول للعلة فى الزمان مطردة فى جميع العلل والمعلولات .

بل من العلل ما يقتضى صدور المعلول على وجه بحيث يكون معه .

ومنها ما يقتضيه على وجه التأخير ، فحينئذ لا يكون إلا متأخرا .

فإن أردتم من العلة ، ما هو المعنى الأول ؛ فنختار هذا الشق الثانى ، أى أنه لم يكن جميع ما لا بد منه ، بهذا المعنى ، حاصلا فى الأزل ؛ إذ من جملة ما لا بد منه بهذا المعنى ، تعلق الإرادة بوجوده فى الأزل ؛ ونحن نمنع تعلقها بهذا الوجود الأزلى ، ومع ذلك لا يلزم أحد المحالين ؛ إذ العلة مختارة لا موجبة ، ولا ريب فى أنه يمتنع صدور شيء عن المختار ، ما لم تتعلق إرادته بوجوده ، فيصدر على الوجه الذى أراده ، من صفة ، ووقت .

فيجوز أن تكون الإرادة ، قد تعلقت بالوجود اللا أزلى ، فيمتنع وجوده أزلا .

ثم إنه لا يحتاج إلى حادث آخر عند الوجود سوى هذا التعلق الأزلى بالوجود اللا أزلى .

فإن قلتم : حينئذ يجرى الترديد فى هذا التعلق ، هل متمم للعلة ؟ أم لا ؟

إن كان الأول ، لزم قدم الممكن .

. . . .

و إن كان الثانى،لزم خلاف الفرض؛إذ قد فرضنا أنهلا احتياج لغيره عندالوجود. على أننا ننقل الـكلام إلى [المتمم] الحادث ، ويلزم ما تقدم .

قلنا : تأثير القدرة يكون على وفق تعلق الإرادة ، فمتى تحقق ما تعلقت الإرادة بوجود الممكن عليه ، من الوقت ، تؤثر القدرة بدون حدوث شىء .

فإن قلتم : لم يتضح الجواب لأنـكم لم تختاروا أحد الشقين .

فنقول : إن أردتم أنه متمم للعلة بهذا المعنى الذى ذكرناه ، أى بمعنى ما يقتضى المعلول بقيد [المعية] فنختار أنه ليس كذلك ، كما ذكرنا أولا .

و إن أردتم بالعلة مابه يحصل الممكن ، بدون احتياج إلى شىء آخر ، و إن كان لا على وصف [المعية] فنختار أنه متمم ، ولا يحتاج إلى شىء آخر ، والقدرة تؤثر على وفق الإرادة ، كأن يختار المختار إحـداث شىء على وصف معين ، فيحدثه على ما هو عليه من غير احتياج ـ فى كونه على تلك الصفة ـ إلى أمر آخر ، سوى تعلق القدرة. فـكذلك كونه فى وقت معين .

على أن لقائل أن يقول : يمكن أن تـكون علة تامة موجبة للشىء ، لا على وصف المعية ، فيوجد ذلك الشىء على حسب ما اقتضته العلة .

فإن قلت : وهل تـكون علة تامة ، مقتضية للمعلول ، لا على وصف المعية ؟

قلت : نعم ، كإرادة المريد عشرين خطوة ؛ فإنها تقتضيها على وجه التقضى ، حيث لا تمـكن إلا كذلك . وقد قلتم به فى الفلك ؛ إذ زعمتم أنه علة تامة ، للحركة السرمدية ، مع تصرمها .

فالحاصل : أن العلة متى اقتضت شيئا ، على أى صفة ، حصل على تلك الصفة : فإن اقتضته على وجه المعية ، كان كذلك .

أو على صفة التصرم ، كان عليها .

أو على وجه التأخير الدفعى ، كان عليه .

. . . .

ور بما يخطر بالبال أن تأثير القدرة من تمام العلة . فقولك : لا يحتاج إلى شيء سوى تأثير القدرة ، إقرار بالاحتياج إلى أمر آخر،مع دعوى أن تعلق الإرادة [متمم] .
فلا تتوهم هذا ؛ فإن معنى قولنا : [علة تامة] أى [موجبة الصدور التأثير فى الممكن] فليس التأثير نفسه من تمام العلة .

وهذا سواء كانت العلة موجبة أو مختارة .

على أن ذلك فى المختارة ، لا يضرنا بوجه .

⁂

هذا ما ذكره الشارح ، و بتقريره هذا ، يندفع ما يتراآى فى العبارة من الركاكة والتنافى ، ورجوع الجواب الثانى إلى الجواب الأول كما لا يخفى

بقى ههنا شيء آخر .م

أولا : تمنع أن يكون ما به يخصص المريد فعله ، بوقت أو صفة ، هو الإرادة المرجحة التى يعقبها تأثير القدرة ، بدون احتياج إلى شى آخر ، بل إن ما زعمته ، وصف المحبة والشوق ، مع العلم الذى يعبر عنه بالتدبير .

أما المرجح الحقيقى فإنما يأتى بعد هذا ، وهو انبعاث الفاعل لأن يؤثر ، فتتعلق القدرة بالمقدور .

وهذا شيء قد يأتى عليك تحقيقه ، مع نوع بسط فى بحث الإرادة .

وثانياً : سلمنا هذا ، لكن إن كان الفاعل تام القدرة ؛ والممكن مستحكم القابلية ، بحيث لايحتاج إلى شيء فى قابليته ، كما هو فرضك .

فأى مرجح لإرادة اللا أزلى ، دون الأزلى ؟ إن هذا إلا الترجيح بلا مرجح ، و إنه محال .

فإن قلت : إن نفس الإرادة هو المرجح .

. . . .

قلت : هذا وهم ؛ فإن المختار لدى الاستواء ، يقع فى الحيرة ، حتى يبدو له المرجح.
ثم إنى لا أطيل معك الـكلام فى هذا ، فإن لما أنت عليه ــ من التمويه ، والانخداع للعادة ، فى هذا المحل ــ مجالا باطلا .

ثالثاً : سلمنا هذا ، لـكن أى فـكر سوغ لك أن تذهب إلى أن هذا التعلق [متمم] لايحتاج إلى شىء ، مع ثبوت الاحتياج إلى حدوث الوقت المستقبل .

فلنا أن ننقل الـكلام فى حدوثه ، و يلزم ماتقدم .

إن قلت : الوقت أمر عدمى .

قلنا : ذلك غير معقول ؛ فقد يمكن توهم صحته بعد حدوث الحوادث ؛ إذ حينئذ ينتزع منه أمر موهوم على زعمـكم .

أما قبل حدوث شىء ، فـكيف يمكن للوهم أن يتوهمه ؟ أو للعقل أن ينتزعه ؟
وأيضاً لو كان عدماً صرفاً ، فـكيف كان للإرادة أن تخصص حـدوث المـمكن بحصوله ؟

وكيف يكون الوجود موقوفاً عليه ؟ حيث تستوى سائر الأعدام بالنسبة إليه .

والفرق بينه و بين الصفة ظاهر ؛ إذ تخصيص الصفة عبارة عن كون المـمكن يوجد على أنه هو ، أو على أنه بتلك الصفة .

وتلك الصفة أمر يتأخر عن وجوده بالذات ، بخلاف الوقت ؛ فإنه شرط الحصول كما لا يخفى .

ورابعاً : هل بين الحادث الذى هو أول الحوادث ، و بين الواجب سبق زمانى؟ لا أظن أحدا يقول ذلك ، حيث لا زمان بالوفاق ، فليـكن سبقاً ذاتياً .

فرجع الأمر إلى ماقال الفيلسوف .

و بالجملة . فهذا الجواب تتوقف صحته على خلق جديد . فافهم .

[١٤] وقد يقال : إن الأزل فوق الزمان .

ومعنى كونه أزليا ، أن يكون الشيء سابقاً على الزمان .

فالواجب تعالى ، لما كان متعالياً عن الزمان ، لايوصف بكونه فى الزمان ، كما لايوصف بكونه فى المكان ، فلا شيء غيره فى الأزل .

وإنما يوجد ما يوجد على حسب ما تتعلق به الإرادة الأزلية ، من تخصيص الممكنات بوجودها ، بأوقاتها .

والزمان من جملة الممكنات . وقد تعلقت الإرادة الأزلية بوجوده المتناهى .

---

[١٤] : [وقد يقال : إن الأزل فوق الزمان . . . الخ] .

أقول : قد يقال فى توجيه اختيار الشق الثانى ـ وهو أنه لم يكن جميع ما لابد منه موجودا فى الأزل ـ لاشك أن الأزلية عبارة عن عدم الأولية .

وهى قسمان :

أزلية ذاتية : وهى كون الشيء أولا بذاته ، أى ليس مسبوقاً بالعدم ، لا ذاتا ولا زماناً .

وأزلية زمانية : وهى كون الشيء ليس داخلا تحت حكم الزمان ، أى ليس للزمان تسلط على وجوده بالسبق .

أما القسم الأول : فمختص بالواجب لذاته قطعاً ؛ إذ لا أول بالذات إلا هو . وهو الحق القديم بذاته ، الذى منه كل حادث بذاته .

وأما القسم الثانى : فيحتاج فى تخصيصه بالواجب إلى دليل ، فنقول :

الواجب تعالى ، لايصح أن يوصف بالكون فى الزمان ، كما لايصح أن يوصف بالكون فى المكان ؛ إذ كلاهما ـ أى الأين والمتى ـ من العوارض المختصة بالماديات؛ فضلا عن الممكنات .

. . . .

فهو سبحانه يتعالى عن الزمان ، وليس يصح دخوله تحت الزمان بوجه .

أما غير الواجب فليس يجب له ذلك ؛ أى التعالى عن الزمان .

ووصف الأزلية — أى عدم الأولية — أمرضيق لا اتساع فيه ؛ فإذ وجب وصف الواجب تعالى به ، لتعاليه عن الزمان ، فلا شىء غيره فى الأزل .

أو لأنه لا يشاركه غيره فى وصف خاص به بالضرورة ، والأزلية من خواصه ، فلا شىء غيره فى الأزل .

وإذ لم يكن غيره فى الأزل ، فإنما يوجد مايوجد من الممكنات ، على حسب ما تعلقت به إرادته تعالى ، من التخصيص :

بالأوصاف والأزمان ، إن كانت غير زمان .

وبالحد المخصوص إن كانت زمانا .

إذ الزمان أيضاً من جملة الممكنات التى توجد على حسب تعلق الإرادة . لكن ليس من تعلقاتها تخصيصه بوقت ، ولكن بحد مخصوص ، كما سمعت .

فإذن ليس بين الله وبين الزمان ، زمان ، بل ولا بينه وبين شىء من الحوادث ، لتعاليه عن الزمان ، فلا يدخل تحت [قبل] و[بعد] الزمانيتين ، كما عرفت .

فالعلة فى الأزل ، غير تامة ؛ إذ لو كانت تامة فى الأزل ، لوجد الممكن فى الأزل ، فيكون غير الله أزليا ، وقد سمعت أنه إذا وجبت أزلية الحق ، فلا يكون غيره أزليا .

فرجع هذا الجواب إلى معارضة لدليلهم المذكور سابقا .

وأيضا أنتم تقولون بأزلية الزمان . وكيف يكون أزليا ، والأزلية سلب الزمان ؟ فكيف يوصف بها الزمان ؟

هذا تقرير عبارة الشارح ، على الوجه الذى أراده من ظاهر العبارة وباطنها ، بل على وجه أعلى من ذلك .

. . . .

وغير هذا من التكلف البارد لايومىء إليه شىء فى عبارته .

☆☆☆

بقى أن يقال : إن هذا البيان سفسطة بينة ، ومصادرة قبيحة ؛ فإنا الآن بصدد : هل يجوز ـ أو يجب ـ أن يكون غير الله أزليا ، بالمعنى الثانى ، أوْلَا ؟ فجعل الرد على القول بوجوب أزلية غير الواجب ، مبنياً على تسليم أنه لما اتصف الواجب بالأزلية ، فغيره لايتصف بها .

وترتيب مارتب على ذلك ، أخذ بالدعوى فى الدليل ، بطريق الصراحة ؛ فإن النزاع ليس إلا فى هذا الذى سلمه ؛ فإنهم ذاهبون إلى أن غير الواجب يكون أزليا .

والقولُ بأن الأزل لاينقسم ، فليس يسع إلا واحداً ، قولٌ بغير برهان ، فى مقابلة البرهان على نقيضه ، كما يزعمون .

وأيضاً لادخل للتعالى عن الزمان فى وجوب الأزلية ؛ فإن النفوس الناطقة عند الحكماء ، حادثة ، وليست داخلة تحت الزمان .

وأيضاً لم يقم برهان على أن غير الواجب لايتعالى عن الزمان بل قد أقاموا براهين على كثير مما يتعالى عن الزمان ، وهو ليس بواجب .

فمن أين أتى التخصص ؟

ثم إن أزلية الزمان لاتنافى أن الأزل فوق الزمان ؛ فإنه لامعنى لدخول الزمان تحت نفسه ، فهو لا زمان له ، فهو أزلى .

وأيضاً عاد ماذكرنا سابقاً من أنه إذا لم يكن سبق الله على الحوادث زمانياً ـ حيث لايعقل الزمان بين الواجب ، وأول الحوادث ؛ لأنه لا زمان بالاتفاق ـ فلم يبق إلا أن يكون ذاتياً .

وليس الله تعالى متقدماً عليه بالزمان ؛ إذ الواجب تعالى ليس بزمانى ، حتى يقال: إنه متقدم على غيره بالزمان .

[١٥] فإن قيـل : لاشبهة فى أن الإرادة القديمـة بذاتها ليست كافيـة فى وجود الممـكن .

وعلى فرض أن تـكون كافية ، يلزم قدم الممكن .

فلا بد من تعلقها .

وحينئذ لايخلو هذا التعلق من أن يكون :

حادثاً .

أو قديمـاً .

وذلك يكاد يكون بديهيًّا عند من له عقل .

وبالجملة فهذا البيان الذى ذكره الشارح ، مشتمل على دعاوى غير بينة ، و بيانات غير قيمة .

[١٥] [فإن قيل : لاشبهة . . . الخ] .

أقول : قد ذكر فى قوله السالف أن ليس شىء من الممكنات أزليا ، و إنما يحدث مايحدث على حسب ماتعلقت به الإرادة .

فـكأن هذا القول معرضاً لأن يقال : لاشبهة فى أن نفس الإرادة ، التى هى صفة قائمة بالمريد ، ليست بذاتها ـ بقطع النظر عن تعلقها بالممكن ـ كافية فى وجود ذلك الممكن.

فإنه لا علاقة بين ذات الإرادة ، و بين ذات الممكن ، إذا لم يكن تعلق .

فلا تـكون ذاتَ دَخْلٍ فى وجوده ، فضلا عن أن تـكون كافية فيه .

ولو سلم أنها كافية فى وجوده ، وهى أزلية ، لـكان الممكن أزلياً .

و إذ ليست الإرادة ، من حيث ذاتها ، بعلة للممكن ، فلتـكن علة من حيث ما هى متعلقة بوجوده ، فلا بد من التعلق .

وحينئذ يقال لايخلو إما أن يكون هذا التعلق :

وعلى الأول : يلزم التسلسل ؛ لأنا ننقل الكلام إلى سبب هذا التعلق ، حتى يلزم التسلسل .

وعلى الثانى : يلزم قدم الممكن الذى تعلقت به الإرادة .

فقد أجيب عنه :

تارة : بأن التعلق أمر عدمى ، فلا يحتاج إلى أمر يخصصه بوقت دون وقت .

ولئن سلم ؛ فالتسلسل فى الأمور الاعتبارية ، وهى التعلقات ، غير ممتنع .

حادثاً .

أو قديماً .

على الأول : ننقل الكلام إلى سبب حدوثه ، بمثل مانقول فى الممكن المفروض حتى يلزم التسلسل .

وعلى الثانى : يلزم قدم الممكن الذى تعلقت به الإرادة ؛ لما أن التعلق كاف فى وجوده ، بحيث لايحتاج إلى سبب آخر ، كما هو المفروض .

والحاصل : أنه يريد أن مابيَّنه بقوله : [وقد يقال . . . الخ] ما أفاد إلا أن تمام علة الحادث هو تعلق الإرادة بوجوده .

وهذا المقدار ليس كافيا فى الجواب عن الدليل ؛ فإنه ينقل الكلام إلى هذا التعلق :

فإما قديم ، فالمطلوب فيه .

وإما حادث ، فالحال يوافيه .

وهذا الإيراد هو ما عبر عنه فيما سبق بقوله : [ولا يرد عليه أن التعلق الأزلى . . . الخ] .

وإنما الاختلاف فى العبارة ، والمقصد واحد .

وأعاده فى هذا المقام ، لوروده على هذا التقرير ، كما ورد على التقرير الأول .

[١٦] وأنت تعلم أن اختصاص كل صفة ـ كانت وجودية أو عدمية ـ بوقت حدوثها ، يحتاج إلى أمر مخصص بالبداهة .

وأما التسلسل فى التعلقات ، بأن يكون مخصص تعلق الإرادة بذلك الوقت ، تعلق الإرادة بتعلق الإرادة فى ذلك الوقت . وهكذا حتى تكون إرادة وجود الممكن فى ذلك الوقت ؛ لأنه أراد إرادة وجوده فى ذلك الوقت .

و إرادة إرادة وجوده فى ذلك الوقت ؛ لأنه أراد إرادة تلك الإدارة ، وهكذا فتتسلسل تعلقات الإرادة من جانب المبدأ ، وتنتهى من جانب الأخير إلى إرادة ذلك الممكن .

وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة ، من تعاقب الاستعدادات غير المتناهية حتى تنتهى إلى الاستعداد القريب الذى يلى المعلول .

فقد قيل عليه : إنه باطل ، مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه ؛ لأنه يلزم انحصار الأمور غير المتناهية ، بين حاصرين ، وهما :

وحاصل الجواب عنه ؛ على هذا التقرير : أن تعلق الإرادة أمر اعتبارى عدمى ، ليس من الموجودات الخارجية ، فلا يحتاج فى حدوثه إلى المخصص بوقت دون وقت ؛ فإنه ليس له من التحقق إلا مايعتبره الذهن ، فحدوثه بحصوله فى الذهن .

وهو ، من حيث كونه فى الذهن ، تخصصه إرادة المتصور .

أما بقطع النظر عن هذا فليس شيئاً حتى يحتاج إلى المخصص .

ولئن سلمنا احتياجه إلى مخصص ، فمخصصه تعلق آخر ، وهو اعتبارى أيضاً .

فإن نقلت الكلام إليه ؛ قلنا : فلتذهب إلى غير النهاية فى سلسلة الاعتبارات .

والتسلسل فى الأمور الاعتبارية غير مستحيل ؛ لانقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار.

فلنا أن نختار الشق الأول ، أى أن التعلق حادث ، ولا يلزم عليه محذور .

[١٦] [وأنت تعلم . . . الخ] .

نفس الإرادة .

وتعلقها الذى يلى الممكن .

قلت : وأنت تعلم أنه لا انحصار ههنا بين حاصرين أصلا ، بل ذات الإرادة محفوظة فى جميع المراتب . ويتوارد عليه تعلقات مترتبة ، غير متناهية ، على نحو تعاقب الاستعدادات غير المتناهية على المادة .

فليست الإرادة ، ولا المريد ، طرف السلسلة .

كما ليست المادة طرف السلسلة .

فالقول بالانحصار ههنا ، وهْم ظاهر الفساد ، وإن ظهر عن بعض من تعقد عليه الأنامل ، بالاعتقاد .

أقول : اعتراض على منع المجيب فى قوله :

[لا نسلم لزوم المحذور] .

وحاصله : البرهان على أن التعلق ، وإن كان من الأمور الاعتبارية ، فهو يحتاج إلى سبب يخصصه بوقت حدوثه .

وأن التسلسل فى التعلقات محال ، كالتسلسل فى غيره .

وبيانه : أن التعلق على فرض كونه أمرا عدميا ، ليس اختراعيا بحتا ، بحيث لا يستند إلى خارج ؛ إذ لا معنى لكون الاختراع الصرف ، متمما لعلة وجود أمر خارجى ، ومَنشَأً له ، حيث لا علاقة له بالخارجيات .

فاعتبار حدوثه ، وأنه متمم العلة ، قاض بمنشأ انتزاع له فى الخارج ، لم يكن ثم كان .

وأيضاً لو فرضنا أنه لم يكن متصوِّر ومُنتزِع ينتزع التعلق ، فلا نشك مع ذلك، فى أن أمرا كان بين الإرادة والحادث ، ليس بينه وبين شىء آخر . يشهده الوجدان.

وأيا ما كان ، فحدوث شىء لم يكن — سواء كان عدميا ، أو وجوديا — يستحيل من غير سبب ؛ لاستحالة الترجح من غير مرجح ؛ بالبداهة العقلية

. . . .

فإذن لا بد لهذا التعلق المفروض حادثا ، من سبب ومخصص ، وننقل الكلام إلى سببه .

فإما أن يكون حادثا ، فننقل الكلام إلى سببه ، وهكذا .

و إما أن يكون قديماً ، فيلزم قدم التعلق الذى فرض حادثا ، هذا خلف .

فاللازم :

إما خلاف المفروض .

أو التسلل .

وكل منهما محذور .

قولكم : التسلسل ههنا فى الأمور الاعتبارية ، والتسلسل فى الأمور الاعتبارية ، و إن انتزاعية ، ليس بمحال .

غير صحيح ؛ فإن التسلسل فى التعلقات التى هى الاعتبارات ، ههنا ، إنما يكون بكون تعلق الإرادة بوجود الممكن فى الوقت المعين ، محتاجا إلى تعلق الإرادة، بذلك التعلق ، وتعلقها بذلك ، محتاجا إلى تعلق به ، وهكذا ... فيكون تعلق الإرادة بوجود الممكن فى ذلك الوقت ؛ لأن الإرادة قد تعلقت بحصول تعلق الإرادة بوجوده، وتعلقها بحصول هذا التعلق إنما كان لتعلقها بحصول تعلقها بحصول ذلك التعلق وهكذا تعلق عن تعلق ينشأ إلى غير النهاية من طرف المبدأ ، أى لا ينتهى إلى تعلق هو أول التعلقات ، بل ما من تعلق إلا وقبله تعلق ، لا إلى أول ، و إن كان مبدأ الكل غير المتناهى ، هو الإرادة .

وتنتهى من طرف الممكن إلى التعلق الذى كان عنه الممكن ، أى أنه يكون آخر السلسلة من طرف المستقبل .

وحينئذ كانت تعلقات الإرادة ، غير متناهية ، مع تواردها على الإرادة ، فيكون الحال فيها كما فى الاستعدادات غير المتناهية ، المتواردة على المادة القديمة ، كما

. . . .

سبق من أن كل استعداد يقرب الممكن إلى فيض المبدأ ، حتى ينتهى إلى الاستعداد الأخير ، فيفاض الوجود عليه من المبدأ ، فيكون ذلك الاستعداد الأخير ، هو منتهى الاستعدادات من طرف اللاأزل .

أما من طرف المبدأ فغير متناهية ؛ إذ ما من استعداد إلا وقبله استعداد ، لا إلى أول .

ومثل هذا التسلسل قد قيل عليه : إنه باطل ، لا من حيث جريان برهان التطبيق ، حتى تقول : إن السلسلة أمور اعتبارية ، فلا تسلسل فيها ، بل من حيث إنه يلزم عليه انحصار الأمور غير المتناهية بين طرفين ، وهما :

نفس الإرادة من جهة المبدأ .

والتعلق الأخير من جهة المنتهى ، أى طرف الممكن .

وانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ضرورى البطلان .

فقول الشارح : [فقد قيل عليه . . . الخ] جواب [أما] فى قوله : [وأما التسلسل . . . الخ] .

وقوله : [مع قطع النظر عن برهان التطبيق ...] قطع لمادة الشبهة فى أن الأمور الاعتبارية لا يجرى فيها برهان التطبيق ؛ لما أنه إنما يجرى فى الأمور المترتبة المجتمعة فى الوجود .

وإذ كانت اعتبارية ، فليست مجتمعة فى الوجود، فلا يجرى فيها برهان التطبيق.

ومحالية التسلسل إنما هى من حيث ما يجرى فيه برهان التطبيق ؛ فإذ لم يجر هذا البرهان فى التعلقات ، فلم يجر عليها حكم الاستحالة .

وحاصل ما قاله فى هذا القيل : أن هذا التسلسل فى التعلقات محال لأمر آخر ، وهو لزوم الانحصار بين حاصرين ، لا من حيث برهان التطبيق الذى هو غير جار فيها ، حتى يتم لك ما قلت .

. . . .

ثم قال الشارح ، ردا على هـذا الدليل ، أى لزوم الانحصار بين حاصرين :
قلت : وأنت خبير بأنه لا انحصار بين الحاصرين ههنا أصلا؛إذ ذات الإرادة محفوظة فى جميع مراتب التعاقب ، يعنى أنه ما من تعلق إلا وهو صادر عن الإرادة نفسها ، فهى كفاعل واحد يصدر عنه أفاعيل كثيرة . ومعلوم أنه لا يقال : إن الفاعل طرف للأفعال ، بل ذاته مع كل واحد من الأفعال ، فلا يكون طرفا .

وكذا المادة مع الاستعدادات غير المتناهية ، فهى ذات واحـدة يرد عليها من الحوادث ما لا أول له ، وهى مع الـكل واحدة ، فليست الإرادة طرفا للتعلقات ، كما أنه ليس الفاعل ، ولا المادة ، طرفا للأفعال ، والاستعدادات .

فالقول بالانحصار ههنا وهْم ظاهر الفساد، وإن صدر عمن تعقد عليه الأنامل بالاعتقاد .

ومراده منه ، أستاذه السيد الشريف .

فالتسلسل فى التعلقات لا يجرى فيه التطبيق، ولا يلزم عليه الانحصار بين حاصرين؛ فليس بمحال ، بل يجوز أن تتسلسل التعلقات ، لا إلى أول .

فإن كان برهان آخر على إحالته ، فليُقم حتى نتكلم فيه .

وربما لاح لوهم واهم أن صدور غير المتناهى عن شىء واحد ، محال . إذ حيث ثبتت العلة ، فقد كان بوجودها وجود شىء ما ، ثم من بعده كان آخر ، وهكذا .

فالصادر الأول هو مبدأ السلسلة ، وما فرضناه من طرفنا ، فهو منتهاها ، فقد وجد للسلسلة طرفان . وما له طرفان ، فهو متناه بالضرورة .

فليُدفع هذا بأنه ناشىء من عدم تصور الأزلية؛ فإنا لما فرضنا الشىء ، كالإرادة ، أزليا ، فهو لا أول له ، وليس سلب الأولية، إلا عبارة عن لا تناهى الامتداد المفروض، أو الموجود المسمى بالزمان .

فلنفرض أنه فى كل جزء من أجزاء ذلك الذى لا يتناهى ، كان حادث من

. . . .

الحوادث . والكل صادر عن ذلك الأزلى ، الذى لا أول لزمانه .

فما من حادث تفرضه ، إلا وقبله حادث ، لا إلى أول ، لعدم الوصول إلى حد هو الأول .

ثم أقول : اعلم أنه قد اشتهر على لسان القوم أن التسلسل فى الأمور الاعتبارية جائز ، وقد أخذوا هذا متكأً لبراهينهم ، فلا بد لك أن تفهم ما المعنى من كلامهم ؛ فإنه لا يصح أن يراد منه أنه يجوز أن تنتظم سلسلة غير متناهية من أمور اعتبارية ، ثم إن البرهان لا يجرى فيها .

بل من البديهيات أنه متى انتظمت السلسلة غير المتناهية ، الموجودة بأى وجود ، عقليا كان أو خارجياً ، ففرض التطبيق فيها جائز ، وينتهى إلى آخر البرهان .

بل مرادهم من ذلك أن التسلسل فى الأمور الاعتبارية العقلية ، ليس بمعنى اللاتناهى بالفعل ؛ بل إنما هو بمعنى عدم الوقوف عند حد يمتنع على العقل أن يتخطاه ، أى أنه كلما فرض العقل ما هو منها ، صح له أن يفرض آخر . وهكذا .

ثم إذا وقف العقل ، ولم يفرض ، وقفت السلسلة ؛ ولذلك يسمع فى كلماتهم ، فى مثل هذا المقام ما حاصله :

إنما يجوز التسلسل فى الأمور الاعتبارية ؛ لأنها تنقطع بانقطاع الاعتبار .

مثلا قالوا : إن للوجود وجوداً فى الذهن وصورة علمية فيه ، وإن للصورة العلمية التى هى وجود ، وجودا آخر عند اعتبار العقل إياها موجودا ذهنيًا .

وإنما يكون وجودها بصورة علمية هى وجود الوجود ، وهكذا وجود وجود الوجود ، فإذا خرج العقل عن الاعتبار ، وانصرف إلى معلومات أخر ، وقف التصور إلى ما وصل إليه من الصور العلمية المضافة إلى الوجود ، وإن كان بحيث لو ذهب يعتبر إلى غير النهاية ، لـكان له ذلك .

. . . .

فمن ألزم أنه لو كان للوجود وجود للزم التسلسل ، يقال فى جوابه : إن التسلسل فى الأمور الاعتبارية غير محال ؛ لأن ذلك ينقطع بانقطاع الاعتبار .

أما لو فرض أنه قد انتظم فى العقل سلسلة غير متناهية .

أو كان للوجود وجود فى عالم الخارج ، ولوجوده وجود ، وهكذا إلى غير النهاية ، بحيث تكون أمور واقعيةٌ حاصلةً دفعة واحدة ، لا نهاية لها .

فلا محالة يجوز فيه التطبيق ، لتحقق السلسلة غير المتناهية فى آن واحد ، على أى حال تحققت .

ثم لا يخفى عليك أن احتياج الممكن إلى تعلق الإرادة ، ليس كاحتياج وصولك إلى مكان لم تكن فيه ، إلى الخطوات ، ولا كاحتياج الكمال إلى الحركات ، أى ليس التعلق مما يتوقف الشىء على عدمه بعد وجوده ، حتى يكون مُعِدا ، بل لو فرض عدم تعلق إرادة الحق تعالى بوجود ممكن ما ، لاستحال أن يوجد ، و إلا لزم التخصص بلا مخصص ، فلا بد أن يكون التعلق مما لا ينعدم حتى يكون الممكن ، أى بل يجب تحقق التعلق حتى وجود الممكن ، بأن يكون الممكن مع التعلق. بل عند التحقيق لو انعدم التعلق بعد وجود الممكن ، لوجب انعدام الممكن ، لزوال مرجح الوجود ، وهو تعلق الإرادة به .

فالتعلق إذن مما يجب تحققه ، مع تحقق ما هو سبب فيه ، وليس من قبيل المُعِدات .

فلو فرضنا التعلق حادثا ، واحتاج إلى تعلق آخر ، لكان القول فيه كما سمعت. فإنه لو فرض انعدام التعلق بالتعلق ، فلم تتعلق الإرادة بحصول التعلق عند فرض العدم ، فلا يمكن تحقق التعلق الحادث؛ لعدم ما به التحقق، وهكذا فى جميع التعلقات .

وكان هذا سهل التحصيل ، إذا التفت أدنى التفات.

[١٧] والوجه الثالث ، من الإيراد على دليلهم : النقض بما اعترفوا بحدوثه ؛ بأن يقال :هذا الدليل يقتضى أن لا يوجد شيء من الحوادث اليومية .

فإذا تقرر هاتان المقدمتان ، فاعلم أنه لو فرض التسلسل فى التعلقات، وكل تعلق منها محتاج إلى التعلق الآخر فى تحققه ، لكان جميع التعلقات متحققة فى الواقع ، عند تحقق الممكن المفروض ، فتكون أمور غير متناهية ، مجتمعة فى آن واحد ، فيجرى فيها التطبيق . والتشبث بأنها اعتبارية لا يفيد،كما علمت من المقدمة الأولى ؛ فإن التعلقات إذن من الأمور الواقعية،لا مما يوكل الأمر فيه إلى اعتبار المعتبر وفرض الفارض . فافهم .

*

[نكتة] مابال هذا الفاعل العظيم لايحدث عنه إلا تعلقات ، بدون متعلقات ، واعتبارات تبرأ منها سيم الموجودات ؟ خصوصاً وهى أزلية الثبات ، حيث لانسبة فى الكثرة ، بين ما كان عنه من الأمور الحقيقية ، وما كان عنه من تلك الأمور الاعتبارية ؛ إذلانسبة بين المتناهى وغير المتناهى ، فكان أكثر فعله تلك الاعتبارات التى تكاد لا يكون لها حظ من الوجود ، وأقله هذه الكائنات التى نسخت اسم الموجود ، فنعوذ بالله من ضروب الاضطرار المذهبية المبعدة عن التحقق بالأمور الإلهية.

[١٧] : [والوجه الثالث من الإيراد على دليلهم .... الخ]

أقول : قدم منا قضتين على دليلهم :

الأولى : باختيار الشق الأول ، ومنع لازمه .

والثانية : باختيار الشق الثانى ، ومنع لازمه .

وهذا الإيراد نقض إجمالى على الدليل .

حاصله : أنكم معترفون بحدوث الحوادث اليومية ، أى الزمانية التى قد سبقها العدم الزمانى .

كنفس زيد الموجود الآن؛ فإنكم ذاهبون إلى أن النفوس الناطقة حادثة عند تمام مزاج البدن .

. . . .

وكذلك الصور الشخصية المتواردة على المادة ، كصورة زيد ، وعمرو ، إلى غير ذلك .

وبالجملة ، فأنتم قائلون بحدوث أجزاء عالم الكون والفساد ، حدوثا زمانيا ، ودليلكم هذا يجرى فيها ، مع تخلف مقتضاه باعترافكم ، فهو باطل .

وبيان ذلك : أن نفس زيد الموجود الآن ، التى هى قد حدثت فى هذا اليوم مثلا :

إما أن يكون تمام علتها ، وجميع ماتحتاج إليه فى وجودها ، قد كان حاصلا فى الأزل .

وإما أن لا يكون .

فإن كان الأول : لزم قدمها ؛ لاستحالة تخلف المعلول عن تمام علته ، والفرض أنها حادث يومى : هذا خلف .

وإن كان الثانى :

فإما أنها حدثت بدون حدوث شىء آخر ، سوى ما كان فى الأزل ، والفرض أن ما كان ، لم يكن تمام العلة،فيلزم وجود المعلول بدون تمام علته ، وهو محال ، كماقلتم.

وإما أنها حدثت بحدوث شىء آخر ، فننقل الكلام إليه ، ونقول مثل ماقلتم، حتى يلزم التسلسل ، وهو محال بما أقررتم .

فلا يصح القول بقدم العلة ، ولا بحدوثها ، لاستلزام كلٍّ محالا

وليس لنا واسطة بين القدم والحدوث ، كما هو بَيِّنٌ عندكم . فامتنعت العلة .

والحادث اليومى ممكن ، فهو إنما يصدر عن علة ، فلا يمكن أن يوجد حادث يومى البتة ؛ لامتناع علة له .

وقد شهدتم بحدوث حادث يومى .

فما هو جوابكم عن هذا ، فهو جوابنا عن حدوث أول حادث .

[١٨] وأجيب عنه بأن التسلسل اللازم من حدوث العالم بأسره ، هو التسلسل فى الأمور المجتمعة فى الوجود ، وهو محال .

وأما التسلسل فى الحوادث اليومية ، فتسلسل فى الأمور المتعاقبة ، ولا يجامع المتقدم فيها المتأخر . ومثل هذا التسلسل ليس محالا عندهم ؛ فإن الأفلاك قديمة عندهم، وحركتها دائمة ، فهى ذات جهتين :

الاستمرار .

والتجدد .

فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم .

ومن جهة التجدد ، صارت واسطة فى صدور الحادث عن القديم .

و إنما قال الشارح [بما اعترفوا بحدوثه]

ولم يقل [بما هو حادث بالبداهة لدى الجمهور والخاصة ؛ فإن زيدا الذى حدثت نفسه ومزاج بدنه ، فى هذا اليوم ، تحيل بداهة العقل والحس ، كون نفسه ومزاجه هذا ، قديما] لما أنه قد حقق فى رسالته [الزوراء] أن الأشخاص بما هى اشخاص، قديمة، و إنما ما يتراآى من وجود وعدم ، فإنما هو ظهور وخفاء .

والكلام فى بيانه ، و بيان مافيه ، ليس هذا محل إيراده .

[١٨] [وأجيب عنه . . . الخ]

أقول : أجيب عن هذا النقض بأن التسلسل اللازم على حدوث العالم بأسره ، تسلسل ، فى الأمور الموجودة معا ، المترتبة .

وذلك لأن جملة الممكنات لما فرضت حادثة ، فلا محالة تكون ممكنة ، فهى محتاجة إلى علة تامة ، يكون عنها وجودها ، ولا تكون تلك العلة قديمة ، و إلا لزم قدم الممكن ، والفرض حدوث جميع الممكنات ، فلا مهرب من كون العلة حادثة . والحادث ممكن ، والممكن يحتاج إلى العلة فى وجوده .

. . . .

فتلك العلة التى هى علة العلة ، لاتكون قديمة ، لما علمت ، فتكون حادثة ، وحكمها حكم الحوادث ، وهكذا حتى يلزم التسلل .

ثم لايصح أن يكون شيء من السلسلة مفقودا ، و إلا لانسحب السلب على معلوله ، حتى ينتهى إلى العالم الحادث ، فيلزم أن لا يكون شيء من العالم ، لانعدام المعلول بانعدام العلة .

فإذن جميع هذه المعلولات والعلل المفروضة ، على فرض حدوث جملة العالم ، موجودة معا ،فيجرى فيها برهان التطبيق وغيره ، مما يوجب بطلان التسلسل ،فيكون التسلسل فيها باطلا محالا .

أما التسلل اللازم على حدوث الحوادث اليومية ، فهو تسلسل فى الأمور المتعاقبة، غير المجتمعة فى الوجود .

والتسلسل فى المتعاقبات ، غير المجتمعات ، ليس بمحال ؛ لعدم إمكان التطبيق .

فإن قلت : ماذكرته فى علل الحادث الذى هو العالم بأسره ،من انه يجب وجود جميع علل الحادث ، و إلالم يكن موجودا ، يجرى ههنا .

قلنا : كلا ؛ إذ حيث ذهبوا إلى قدم ممكن ، هو المادة ، وقالوا بأنه ممايتوارد عليه استعدادات وجودات الحوادث ، فليكن متمم علة الحادث ، استعداده الذى ينعدم عند وجوده ، للمنافاة بين الاستعداد للشيء ، وفعليته .

ثم إن هذا الاستعداد ، قدكان بسبب استعداد آخر قبله ، ينعدم عند وجوده للسبب المذكور ، وهكذا إلى غير النهاية . مامن استعداد إلاوقبله استعداد ، والكل ينعدم عند وجود الحادث .

أما فى حدوث العالم بأسره ، فإنما كانت عللا مستقلة ، أو شروطا لازمة عند الوجود ، ليست بالمعدات ؛ لعدم جوهر يقوم به الاستعداد والقبول .

. . . .

والعلل المستقلة ، أو الشروط اللازمة ، يجب وجودها لدى وجود معلولها .

⁂

وحاصل ما ذكر الشارح عنهم ، فى ارتباط الحادث بالقديم : أنهم ذهبوا إلى أن الأفلاك قديمة ، وحركتها لازمة لوجودها ، فهى أيضاً أزلية .

والمراد من الحركة هو التوسطية ، أى ما به الشىء لا يكون فى حد من حدود المسافة آنين ، وإلا كان الآن الثانى سكونا ، وهى حالة واحدة شخصية فى جميع الحدود المفروضة فى المسافة .

وليس المراد منها ما هو بمعنى القطع ، أى الامتداد الحاصل فى الخيال ، من تعاقب الأوضاع الناشئة من الحركة التوسطية ؛ فإنها بهذا المعنى صورة خيالية ، لاوجود لها فى الخارج حتى تصدر عن قديم .

ثم إن هذه الحركة التوسطية ، بحكم لزومها للفلك ، لايزال الفلك بها متبدل الأوضاع ، أى النسب ؛ إذ الوضع نسبة أجزاء الشىء بعضها إلى بعض ، ونسبتها إلى الخارج . وقد مر تعريفه .

ثم إنه من تبدل تلك الأوضاع الفلكية ، يقع للكواكب من الشمس والقمر ، وغيرها ، مع ما فى داخل الفلك من المادة العنصرية ، محاذاةٌ وانحرافٌ ، وشروقٌ وأفولٌ وغير ذلك .

ومن ذلك تكون الحرارة والبرودة ، واختلاف الفصول.

فبهذا يحصل لمادة العناصر استعداد .

فإذا تم الاستعداد ، تفاض عليها الصور من المبدأ الحق تعالى .

وكذلك الاستعداد يفاض من المبدأ ، عقب ما قبله من الاستعداد ، وهكذا إلى غير النهاية .

[١٩]   وأنت مما سبق خبير بأنه يمكن أن يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه ، فلا يلزم القــدم الشخصى فى شىء من أجزاء العالم ، بل القدم الجنسى ، بأن يكون فرد من أفراد العــالم ، لا يزال على سبيل التعاقب موجوداً .

فانتظم من هذا سلسلة معدات قائمة على أمر موجود ، وينعدم كل منها بوجود الآخر ، وذلك من تبدل الأوضاع الناشئة من دوام الحركة التوسطية .

فتلك الحركة ذات جهتين :

فمن جهة أنها حالة واحدة مستمرة ، صدرت عن القديم .

ومن حيث ما ينشأ عنها من تبدل الأوضاع ، كانت سببا فى توارد الاستعداد على المادة ، الذى هو سبب فى حدوث حادث .

[١٩]   [وأنت مما سبق خبير ... الخ]

أقول : قد علمت مما ألقى إليك سابقاً ، أنه يجوز أن يكون متمم علة الحادث ، أموراً معدات ، توجد وتنعدم ، لا إلى أول ، أى أنه فى الامتداد غــير المتناهى لا يفرض جزء ، إلا وفيه حادث إلى غير النهاية ، لــكن ليس الــكل مجتمعاً ، بل ولا البعض موجودا ، بل إن الله تعالى فعال من الأزل إلى الأبد ، فلا يزال فرد من أفراد العالم موجوداً ، فما لزم على هذا ، إلا قدم الجنس ، أى أنك إذا ذهبت تحدد وجود العالم ، فلا تصل إليه ؛ إذ ما من حادث إلا وقبله حادث ، ولا ينتهى ، لــكن ما من فرد إلا وهو حادث ، فلا يلزم القدم الشخصى فى شىء من أجزاء العالم وإن لزم أن لا يكون لجنسه أول .

وهذا غير مضر لنا ، ومضر بكم .

فإنا نذهب إلى أنه لا شىء من العالم بقديم ، وقد كان ما ذهبنا إليه .

وتذهبون إلى آن بعض العالم قديم ، وهو لا يثبت ؛ إذ يجوز أن تــكون

[٢٠] وقد قال بذلك بعض المحدِّثين المتأخرين .
وقد رأيت فى بعض تصانيف ابن تيمية القول به فى العرش .

متممات العلل معدات كما قلنا .
بقى عليه أن يقال : إن المعد هو ما يحصِّل الاستعداد .
والاستعداد كيفية تقوم بالمستعد لأن يصيرَ الحادثَ ، فلا بد لتلك المعدات من أن تهيىء مادة قديمة ، حيث إنها لا تهيىء نفس الممكن ، لعدم وجوده ، حتى يقوم به استعداد أو غيره ، فيجب قيام الاستعدادات على أمر أزلى ، فيثبت مدعاهم .
ويجاب بما ذكره فيما سبق ، من أن هذه دعوى بغير برهان ، لورود المنوع على مقدماتها .
[٢٠] [وقد قال بذلك بعض المحدِّثين الخ ...]
أقول : أى قال بقدم العالم بالجنس ـ أى أنه لا يزال فرد من أفراد العالم موجودا ، وما من جزء من أجزاء الزمان ، إلا وقد كان فيه حادث إلى غير النهاية ـ بعض المحدِّثين ، أى الآخذين بظاهر الأحاديث ؛ لما أنهم قد رأوا فيها ما يدل على ذلك .

وبه قال ابن تيمية ، على ما نقل عنه الشارح ، وذلك أن ابن تيمية كان من الحنابلة الآخذين بظاهر الآيات والأحاديث ، القائلين بأن الله استوى على العرش ، جلوسا . فلما أورد عليهم أنه يلزم أن يكون العرش أزليا ، لما أن الله أزلى ، فكانه أزلى ، وأزلية العرش خلاف مذهبه .

قال : إنه قديم بالنوع ، أى أن الله لا يزال يعدم عرشا ، ويحدث آخر ، من الأزل إلى الأبد ، حتى يكون له الاستواء أزلا وأبدا .
ولتنظر أن يكون الله فيما بين الإعدام والايجاد ؟ هل يزول عن الاستواء ؟ فليقل به أزلا .

[٢١] وقال الإمام حجة الإسلام ـ ردًّا لجوابهم المذكور ـ : إن هـذه الحركة مبدأ الحوادث :

إما من حيث إنها مستمرة .

أو من حيث إنها متجددة .

فإن كانت من حيث إنها مستمرة ، فكيف صدر من مستمر متشابه الأجزاء ، شيء في بعض الأحوال دون بعض ؟

و إن كانت من حيث إنها متجددة ، فما سبب تجددها فى نفسها ، فيحتاج إلى سبب آخر ، البتة ، و يتسلسل .

واعترض عليه بأن هـذا التسلسل جائز عندهم ، لعدم وجود اجتماع الآحاد ، وهم قائلون بجواز التسلسل فى الأمور المتعاقبة ، ووقوعه فيها .

فسبحان الله . . . ما أجهل الإنسان وما أشنع مايرضى لنفسه !!

ولست أعرف هل قال ابن تيمية بشيء من ذلك على التحقيق ؟ وكثيراً ما نقل عنه ما لم يقله .

[٢١] [وقال الإمام حجة الإسلام . . . الخ]

أقول : قال حجة الإسلام الغزالى ـ ردا لجوابهم المذكور ، أى قولهم : إن التسلسل فى الحوادث اليومية إنما هو فى الأمور غير المجتمعة ، فلا يكون محالا ، وذلك بأخذ الحركة السرمدية من جهتيها ، كما تقدم ـ قد قلتم بأن الحركة هى متمعلة وجود الحوادث ، فلا يخلو إما أن تكون كذا :

من حيث ما هى مستمرة .

أو من حيث تجددها .

فإن كان الأول : والحركة من هذه الحيثية شيء واحد متشابه الأجزاء ؛ فإنها فى أى حد من حدود المسافة ، كما هى فى الحد الآخر ، لا يعتريها تغير فى ذاتها

. . . .

المستمرة ، فكيف صدر عنها أمور مختلفة بالصفات والأوقات ؟

مع أنها إن كانت عند حدوث زيد :

هى المتممة لعلة حدوث عمرو ، فكان من الواجب حدوثه معه ؛ لاستحالة التخلف .

و إن لم تكن متممة ، فهى من حيث الاستمرار ، هى ، لم يعترها حال أخرى حتى تكون بها متممة له فى الوقت الآخر ، فحدوثه فى ذلك الوقت الآخر ، حدوث بدون تمام العلة ، وهو محال .

و إن كان الثانى : أى من حيث هى متجددة ، فليس التجدد إلا الحدوث ، فهى من هذه الحيثية حادثة ، فنتكلم فى علة حدوثها وننقل الكلام إليها أيضاً ، بمثل ما تكرر مرارا ، حتى يلزم التسلسل ، وهو محال .

قال الأستاذ ـ خلد الله دوامه ـ : العجب لهذا الكلام ، كيف صدر من مثل هذا الإمام ؟

أما أولا : فقوله :

[إن الحركة شىء واحد متشابه الأجزاء]

إن أراد أنها أجزاء حقيقية ـ أى أجزاء لنفس الحركة ، و إن كان بالفرض الوهمى ، بأن أراد من الحركة ما هو بمعنى القطع ـ فعلى تسليم أنها متشابهة الأجزاء ، لم يذهب ذاهب إلى أن الحركة القطعية متممة العلة ، كما علمت سابقا .

و إن أراد ما هو أجزاء ، مجازا ، أى الأوضاع ، فلا نسلم أنهـا متشابهة ؛ فإن الأفلاك عندهم متعددة ، وحركاتها التوسطية مختلفة .

فإذا ابتـدأ أى فلك فى الحركة ، من نقطة معينة ، وشرع الآخر منهـا ، أو من غيرها ، فعلى استمرار الحركة تكون مع تفاوتها فيهـا تختلف بسبب أجزاء

[٢١] قلت : التجدد عبارة عن انتفاء شيء ، وحدوث شيء آخر .

كل فلك ، إلى أجزاء الفلك الآخر ، فى كل آن بالمحاذاة ، والخروج عنها . وكذلك نسبة الأفلاك ، أى ما فيها من الكواكب والأجزاء ، إلى ما فى جوفها من العنصريات، تختلف بكل انتقال فى أى حد ، كما هو بديهى، يعلم من الشروق والأفول، وغير ذلك من الأحوال .

فكيف يحكم بالتشابه ؟ فما من انتقال إلا و يتغير به وضع ، وقد قالوا : لا تتفق الأوضاع وتتشابه إلا بعد مضى أربعين ألف سنة ، من أى جزء فرضته .

وما يدريك لعله إذا تشابهت الأوضاع ، بعد مضى أربعين ألف سنة ، يحدث فى العالم مثل ما كان أولًا ، حتى لو كان فى الوضع الأول من يكون اسمه [محمد عبده] فقد يكون فى الوضع المشابه له ، من يكون اسمه كذلك .

وهكذا جميع الحالات والكيفيات التى كانت ، يكون مثلها .

وثانياً : أنه لم يبين فى الشق الثانى ، أى تسلسل يلزم .

هل ما هو فى الأمور المتعاقبة .

أو فى الأمور المجتمعة .

والأمر يتطلب البيان ، حيث إنهم مقرون بلزوم التسلسل، وجوازه فى المتعاقبات؛ ولذلك قال الشارح :

[واعترض عليه بأن هذا التسلسل عندهم جائز ... الخ]

وحاصل القول : أن جواب هذه الحجة بهذا البيان ، هو عين تقرير دليلهم فى ارتباط الحادث القديم ، غايته أنه غير تام، فهو لم يقع جواباً، بل توجيها من غير عارف.

[٢١] [قلت : التجدد عبارة ... الخ]

ردٌّ من الشارح لقول الحكماء : إن للحركة جهتين :

كونها مستمرة .

فإذا عدم جزء من الحركة ، فلا بد لعدمه من علة حادثة ، وتلك العلة :

إما أمر موجود .

أو عدم أمر موجود .

أو بعضها أمر موجود ، و بعضها عدم أمر موجود .

وعلى الأول : ننقل الكلام إلى علة ذلك الأمر ، وهكذا حتى يلزم التسلسل في الأمور الموجودة المجتمعة المترتبة .

وعلى الثانى : يكون ذلك العدم ، عدم جزء من أجزاء علة وجوده ، ضرورة أن ما لا يكون وجوده علة لوجود شيء ، لايكون عدمه علة لعدمه ، فيلزم التسلسل في الموجودات التى هذه الأعدام ، أعدام لها .

وعلى الثالث : لا بد أن يكون أحدُ القسمين من الأمور الموجودة ، وتلك الأعدام أو كلاهما ، غير متناه .

وعلى الوجهين يلزم التسلسل فى الأمور الموجودة المترتبة المجتمعة .

وكونها متجددة .

و بالجهة الثانية كانت سبباً فى وجود الحادث .

لا بيان لكلام الغزالى ؛ فإن كلام الغزالى لا يتحمل هذا المعنى، كما يتبين بالتأمل.

ولا حاجة إلى التطويل فى بيان أنه ليس بيانا لكلام الغزالى .

وفى قوله :

[وعلى الثالث : لابد أن يكون أحد القسمين . . . الخ] .

خبر [يكون] هو قوله [غير متناه] .

وقوله : [من الأمور الموجودة ، وتلك الأعدام] .

بيان للقسمين .

وقوله : [أو كلاهما] معطوف على [أحد] .

[٢٢] والحاصل أنه يلزم التسلسل فى الأمور الموجودة ، المترتبة ، المجتمعة :

إما فى حال وجوده السابق .

أو حال عدمه اللاحق .

لأن عدمه ، إن كان :

بسبب أمر موجود .

أو عدم أمر يستلزم حدوث أمر موجود ، كعدم عدم المانع ، المستلزم لوجود المانع .

يلزم التسلسل فى الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة ، فى حال عدمه .

و إن كان بسبب عدم أمر موجود لا يستلزم أمرا موجودا ، لزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث .

وقس عليه حال الشق الثالث .

ومعناه : على الشق الثالث ـ أى ما إذا كانت علة العدم مركبة من الوجود والعدم فى مرتبة واحدة ـ لابد أن تكون .

الأمور الموجودة غير متناهية .

أو الأمور المعدومة غير متناهية .

أو كلاهما غير متناه .

وعلى كل يلزم التسلسل المستحيل .

[٢٢] [والحاصل ... الخ].

أقول : حاصل النقض على دليل الحكماء أن تجدد الأوضاع باستمرار الحركات، على ما زعموا ، يلزم عليه التسلسل المحال الجارى فى الأمور الموجودة ، المترتبة ، المجتمعة فى الوجود ؛ وذلك لأن التجدد ليس إلا عبارة عن :

عدم وضع .

وحصول آخر ، وهكذا .

. . . .

واللازم عليه التسلسل المحال .

إما فى حال وجود الوضع الزائل ، الوجود السابق على عدمه .

أو فى حال عدم ذلك الوضع ، العدم اللاحق لوجوده .

أما الثانى : أى أن السلسلة تكون موجودة مجتمعة مترتبة فى حال عدم ذلك الوضع ؛ فلأن ذلك العدم ، عدم طارئ ، وكل ما طرأ فلا يكون إلا عن سبب ، فسبب ذلك العدم :

إن كان أمرا موجودا .

أو عدمَ ما يوجب عدمُه حدوثَ أمر موجود ، كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع ، ـ يعنى أن عدم المانع كان من شرط وجود الحادث ، الذى هو الوضع المفروض الكلام فيه ؛ فإذا انعدم هذا العدم ، انعدم ذلك الحادث ؛ وعدم عدم المانع ، هو بوجود المانع ـ

فننقل الكلام إلى هذا الموجود الذى حدث .

سواء كان هو المانع الذى استلزمه عدم عدم المانع .

أو كان هو الأمر الموجود الذى أوجب عدم الوضع المذكور .

ونقول : إنه حادث قطعا ، فعلة حدوثه :

إما قديمة ، فيلزم قدمه ، وهو خلاف المفروض .

وإما حادثة ، وننقل الكلام إلى علتها ، حتى يلزم التسلسل، فى علل هذا الأمر الموجود ، وتلك العلل بجميع آحادها موجودة ؛ لأن معلولها موجود ، فيلزم التسلسل فى الأمور المجتمعة المترتبة .

وهذا التسلسل فى هذه العلل ، إنما كان فى حال عدم الحادث ، الذى هو الوضع، إذ كانت عللا لموجب هذا العدم ، وموجب العدم مع العدم .

. . . .

وكان الأولى إسقاط قوله :

[أو عدم أمر يستلزم حدوث أمر . . . الخ] .

لأنه ليس شيئاً سوى قوله : [بأمر موجود] .

إذ هذا الأمر الموجود ، لا بد أن يكون مانعاً ؛ وإلا لما كان علة للعدم ؛ إلا أنه لاحظه باعتبارين :

من حيث ذاته مرة .

ومن حيث ما يستلزمه أخرى .

وأما الأول : أى التسلسل فى حال وجوده السابق ؛ فذلك إذا كان علة عدم الوضع المذكور ، عدم أمر موجود،لا يستلزم وجود أمر موجود ، ولا يكون إلا عدم شيء ، مما يتعلق بعلة ذلك الوضع ، فهو جزء علة وجوده ؛ لأن ما لم يكن له مدخل فى وجود شيء ، لا يكون لعدمه مدخل فى عدمه بالضرورة .

فننقل الكلام إلى عدم الذى فرضناه جزء علة . فنقول :

لعدم جزء علته أيضاً علة ، وهكذا ، فيحصل فى حال عدم ذلك الوضع أعدام غير متناهية لعلل غير متناهية ، كانت عللا لجزء علة ذلك الوضع ، فكانت مجامعة لجزء العلة المذكور ، وهو مجامع لوجود الوضع ؛ فإن الجزء المتمم للعلة يجب وجوده مع المعلول ، فكانت تلك العلل غير المتناهية ، مع وجود ذلك الوضع مجتمعة ، وهى مترتبة ، فكان التسلسل فى الأمور الموجودة ، فى حال وجود الوضع ، الوجود السابق على العدم ، المتكلم فيه .

وليكن الشق الثالث ــ أى ما إذا كانت علة العدم ، مركبة من وجود أمر ، وعدم أمر ، مقيسا على هذين الشقين ؛ لتركبه منهما، فالجارى فيهما جار فيه ، فبطل أن يكون علة للعدم ؛ فإن العلل منحصرة فى هذه الثلاث .

[٢٣] فإن قلت : على تقدير أن يكون عدم كل جزء ، مستندا إلى عدم عدم المانع،

إما وجود أمر .

أو عدم أمر .

أو مركب منهما .

وقد بطل كل واحد ، فبطل أن يكون للعدم علة ؛ و إذ لم يكن للعدم علة ، فقد ذهب قولكم : [إن علة الحوادث اليومية ، تبدل الأوضاع] هباء منثورا : لاستحالة التبدل حينئذ ؛ فان التبدل إنما يكون بعدم ووجود ، وقد امتنع العدم ، فبطل التبدل .

فرجع القول فى الحوادث اليومية جذعا ، فبينوا ما متمم علتها ؟

⁂

وفيه نظر ظاهر ؛ فإننا لو اخترنا أن علة العدم ، عدم جزء العلة الناشىء عن عدم جزء العلة ، وهكذا ، لم يلزم وجود هذه الأجزاء ، حال الوجود ، بل اللازم عدمها ، إلا ما كان جزء علة الوضع الزائل .

أما جزء علة الجزء ، وما قبله من أجزاء العلل ، فقد كان معدوماً على التعاقب ، فلم تكن السلسلة غير المتناهية موجودة .

و إنما كان عليه أن يقول : لو كانت العلل فى العدم ، عدم أجزاء العلل ، لزم الخلف ؛ إذ مقتضى كونها أجزاء العلل ، أن تجامع المعلولات ؛ إذ الفرض أنها من الأجزاء التى لمصاحبتها دخل فى بقاء الوجود . فتفطن .

[٢٣] [فإن قلت على تقدير ... الخ] .

أقول : أورد على قوله : [يلزم التسلسل المستحيل :

إما فى حال وجوده

أو فى حال عدمه] .

المستلزم لوجود المانع ، لايلزم الترتب بين تلك الموانع ، حتى يلزم التسلسل المستحيل، بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع فى الوجود أيضاً ، لجواز أن يكون حدوثها — ولو كان آنا — كافيا فى انتفاء ما هو مانع ، عنه .

قلت : تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث ؛ فإذا اجتمعت فى الوجود لزم التسلسل المستحيل ؛ لأن الآحاد مترتبة فى الحدوث بحسب الزمان ، ومجتمعة فى الوجود .

فيجرى فيها التطبيق .

ولا يقدح فيها عدم ترتبها بحسب الذات ، كما لا يخفى على ذى فطرة سليمة ؛ فإنا نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث فى اليوم ، و نطبقها على السلسلة المبتدأة من الحادث بالأمس . ونسوق البرهان إلى الآخر . و إن لم يجتمع فى الوجود نقلنا الكلام إلى علة عدمها ، حتى يلزم التسلسل المستحيل فى الموجودات الحادثة ، وقت عدمها ، أو وقت وجودها ؛ فإن علة عدم كل مانع :

إما عدم عدم المانع ، المستلزم لوجود المانع .

أو عدم جزء من أجزاء علته .

وعلى الأول : يلزم وجود الموانع المترتبة فى الحدوث ، الغير المتناهية .

وعلى الثانى : يلزم أن يكون تحقق ذلك المانع موقوفا على أمور موجودة ، غير متناهية مترتبة ، فيلزم التسلسل المستحيل ، فى أسباب وجوده .

أن لزوم الثانى ممنوع ، على فرض أن عدم الوضع ، يستند إلى عدم ما يوجب عدمه حدوث أمر موجود .

فلنا أن نختار هذا الشق ، ونمنع لزوم التسلسل المستحيل ، عليه ؛ وذلك لأنه يجوز أن يكون وجود ذلك المانع مستنداً إلى معدات غير متناهية .

فإن نقلت الكلام إلى عدم معده ، قلت إنه يستند إلى وجود مانع ، وذلك المانع يستند إلى معدات غير متناهية ، وهكذا إلى غير النهاية ، فلم يكن لنا فى الوجود إلا اجتماع تلك الموانع .

. . . .

وتلك الموانع لا يلزم أن يكون أحدها مما يدخل فى عليّة الآخر ، حتى تكون مرتبة فى الوجود ، فيجرى فيها البرهان . غايته أنها مترتبة بحسب الزمان .

على أنه لايلزم أن تكون مجتمعة فى الوجود أيضاً ؛ إذ يجوز أن يكون حدوث كل واحد منها ولو آنا ، كافيا فى عدم الوضع المفروض عدمه .

إن قلت : كيف يكفى الوجود ، ولو آنا ، مع أن وجود المانع علة لعدم الوضع ؛ فإذا زال المانع ، فقد زالت علة العدم ، فيلزم عدم العدم . وعدم العدم هو الوجود ، فيلزم عند عدم المانع ، وجود الوضع الزائل بعد عدمه ، فيلزم إعادة المعدوم الصرف ، وهو محال .

قلت : قد يكون للشىء موانع متعددة ، فيجوز أن يكون وجود المانع الآخر للوضع الذى يلى الوضع المتقدم ، مانعاً من وجود الوضع الذى بإزائه ، ومن وجود الوضع السابق عليه ، وهكذا ، حتى لا يكون فى كل زمن إلا مانع واحد ، هو آخر الموانع .

ولا يلزم من عدم المانع المخصوص ، وجود الوضع الذى انعدم .

ثم أجاب الشارح عن هذا الإيراد ، بأنك إن سلمت أنها مجتمعة فى الوجود ، فعدم الترتب الذاتى لايضرنا . بل الترتب الزمانى كاف ، أى كون كل واحد منها قبل لاحقه ، و بعد سابقه ، حتى تكون سلسلة . فيجرى فيها برهان التطبيق .

بأن تفرض سلسلة من الحادث اليوم إلى غير النهاية

والثانية من الحادث بالأمس إلى غير النهاية .

و يطبق الرأسان ، فإن لم ينتهيا ، مع انطباق الرأسين من طرف التناهى ، لزم تساويهما ، وهو محال لفرضى الزيادة والنقصان .

و إن انتهت الصغرى ، فقد انتهت الكبرى ، لزيادتها عنها بمقدار متناه ، وقد فرضتا غير متناهيتين . هذا خلف .

. . . .

و إن منعت اجتماعها فى الوجود ، وسوغت أن يكون وجودها ، ولو آنا ، كافيا فى العدم .

قلنا : يجرى فيها التسلسل من جهة أخرى ، لا فى نفس الموانع من حيث هى غير متناهية ، بل فى علل تلك الموانع ؛ بأن نقول : إذا وجد المانع ، وانعدم ، فلا بد لعدمه من علة :

فإما أمر موجود ، كالمانع ، فننقل الكلام إلى علة هذا الأمر ، حتى يلزم التسلسل فى علله ، حال عدم ذلك المانع الأول .

و إما عدم أمر لا يستلزم عدمه أمرا موجودا ، وذلك لا بد أن يكون عدم جزء علة ذلك المانع ، فننقل الكلام إلى علة عدم ذلك الجزء ، أى جزء العلة ، فهو يكون لعدم جزء علته ، وننقل الكلام إليه حتى يلزم التسلسل فى أعدام غير متناهية، لموجودات غير متناهية ، كانت موجودة مع جزء علة المانع المفروض عدمه ، فكانت مع وجوده .

فكانت أمور غير متناهية مترتبة مجتمعة فى الوجود ، حال وجوده ، فلزم التسلسل المحال ، حال وجوده .

و إما مركبة منهما ، ولا تخرج عن حكمهما .

وهذا معنى قول الشارح :

[فإن علة عدم كل مانع . . . الخ] .

☆☆☆

وأقول : إن المعترض قد أسس اعتراضه على أن علة الموانع معدات ، وعلة عدم المعدات موانع ، وهكذا إلى غير النهاية .

فإن قال بعدم الموانع ، كما هو ، بعد تسليمه المذكور ، فى قوله :

. . . .

[بل لا يلزم اجتماع ... الخ] .

فليقل بأن علة عدم كل مانع ، حدوث مانع ؛ وعلة حدوثه ، معدات.

والكلام فيها كالكلام فى السابق : المعدات غير متناهية ، والموانع غير متناهية وأعدامها غير متناهية ، وعلل أعدامها غير متناهية .

غايته ينتظم من ذلك سلاسل عرضية غير متناهية،لا وجود لمجموعها فى عالم الخارج. بل الكل من قبيل المتعاقب .

فلم يأت الشارح فى جوابه على هذا التسليم بما يفيد ؛ فإن كان قدفهم من الإيراد أنه لا يلزم الترتب فى الموانع ، مع تسليم أن علل الموانع تكون مجتمعة فى الوجود :

فأولا : إن إلزام التسلسل فيما سبق إنما كان فى علل الموانع ، لا فى نفسها ، فلا يكون للإيراد محصل ؛ بل يكون إيراده من قبيل الهذيان .

نعم كان يصح إيراده على من قرر لزوم التسلسل فى الموانع ، ولم يُذكر فى هذا الكتاب .

ثانيا : كان يكفيه الجواب بأن الكلام فى أنه لو حدث مانع لترتبت علله إلى غير النهاية ، مجتمعة فى الوجود .

وهذا مقبول لدى المعترض ، والتسلسل فيه لازم .

ثم إن ما حصله فى النقض على جواب الحكماء ، غفلة عما قرر به ذلك الجواب ؛ فإنه بعد قبول أنه يجوز أن يصدر عن قديم حركة سرمدية ، مع الجزم بأن الحركة إنما هى انتقال ، والانتقال إنما هو وجود شىء ثم عدمه ، أى وجود يعقبه عدم .

فهذا صنف من الموجودات وجوده فى عدمه ، وعدمه فى وجوده ، لا يفارقه الوجود والعدم ، فإن الحركة الوضعية كما هى فى الفلك ،ليست إلا انتقالات لأوضاع، أى خروجا من وضع إلى وضع ، ثم منه إلى آخر ، وهكذا ، فعلة الوجود ، هى بعينها علة العدم .

[٢٤] الوجه الرابع :

ما عول عليه بعض المتأخرين ، وهو أن القول ـ بتوارد الاستعدادات الحادثة ، غير المتناهية ، على مادة قديمة ، بل عدم تناهى حوادث متعاقبة ، مع وجود قديم مطلقا ، سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم ، عارضة له ، أولا ـ غير معقول ؛ لأن القديم يجب أن يكون سابقا على كل حادث ؛ إذ القديم مالا يكون مسبوقا بالعدم .

والحادث ما يكون مسبوقا به ، فلا بد أن يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث .

وهذا يوجب أن يكون له حالة ، يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث ؛ إذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا على كل واحد منها ، بل على بعضها ، وهو ظاهر ، لضرورة العقل .

ويلزم من توارد الحوادث غير المتناهية ، عليه ، أن لا توجد له تلك الحالة ، بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث .

والمنافاة :

بين دوام المقارنة ، مع بعض الأفراد .

والسبق على كل فرد من الحوادث .

بديهية .

---

[٢٤] [الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتأخرين ... الخ] .

أقول : الوجه الرابع من وجوه الإيراد على مذهب الحكماء ، ما عول عليه بعض المتأخرين ، معارضا لما جنحوا إليه فى باب ارتباط الحادث بالقديم ، من وجوب توارد استعدادات غير متناهية على مادة قديمة .

وحاصله : أن القول بتوارد أمور غير متناهية على مادة قديمة،على أنها أوصافها

. . . .

بل دعوى عدم تناهى حوادث متعاقبة ، مع وجود قديم مطلقا،سواء كان مما يرد عليه تلك الحوادث ، أم لا ، كلام غير معقول ؛ وذلك لأن القديم يجب سبقه سبقا زمانيا على كل فرد من أفراد الحادث .

وكل ما كان كذلك وجب أن يكون له زمان ، لم يكن معه فيه حادث أصلا ، فقد تحقق زمان خال عن جميع الحوادث فى طرف الأزل .

فكانت متناهية فيه ، هذا خلف .

أما الصغرى ـ أى أن القديم يجب سبقه ... الخ ـ فلأن القديم هو ما لم يسبقه العدم ، فكل عدم إنما يكون بعد تقرر ذاته .

وهذا ضرورى ، يفهم متى عرفت ماهية القديم .

والحادث بما هو حادث يقتضى سبق ذاته بالعدم سبقاً زمانيا ، إذ الكلام فى الحوادث المتعاقبة الزمانية .

وقد قلنا : إن القديم سابق على كل عدم ، والعدم سابق على كل حادث سبقاً زمانياً .

والسابق على السابق سابق ، فالقديم سابق على كل حادث سبقاً زمانياً .

وهذا واجب لا محالة .

وأما الكبرى ـ أى قولنا : وكل ما كان كذلك وجب ... الخ ـ فلأنه لو لم يكن له زمان لم يكن معه فيه حادث ، لكان مقارنا لحادث ما ، دائما ، والمقارن لفرد منها دائما ، لا يتحقق له السبق الزمانى على كل واحد . وقد أثبتنا فى الصغرى أنه يجب أن يكون سابقاً على كل واحد ، بما سبق . هذا خلف .

وهذا ظاهر بضرورة العقل .

والقول بتوارد مالا يتناهى على قديم ، أو مع قديم ، قول بأنه لا يخلو زمان ما ،

[٢٥] قلت : هذا بداهة الوهم ، لا بداهة العقل ؛ فإن تقدم القديم على كل فرد من أفراد الحوادث ، إنما يستلزم كون القديم متحققا فى الزمان السابق على كل فرد منها ، و إن كان مقارنا لفرد آخر منها .

من معية القديم للحادث . وقد أوجب البرهان أنه لابد أن يكون زمان ينفرد فيه عن كل حادث .

والعمدة على البرهان ، وما خالفه فرَدٌّ .

فقول الشارح : [فلا بد أن يكون سابقا . . . . الخ]

نتيجة لقوله : [إذ القديم . . . . الخ]

وهى الصغرى التى أشرنا إليها .

وقوله : [إذ القديم]

دليلها .

وقوله : [وهذا يوجب . . . . الخ]

فى قوة الكبرى التى ذكرناها .

وقوله : [إذ ما كان . . . الخ]

ما أشرنا إليه من دليلها .

والباقى تفريع ، وهو ظاهر .

[٢٥] [قلت : هذا بداهة الوهم . . . . الخ]

أقول : قد كان بناء هذا الوجه الرابع على أنه يجب أن يكون القديم سابقا على كل فرد من آحاد الحادث .

ولا يخلو :

إما أن يراد بهــذه القضية أنه يجب سبقه على كل واحد ، لو أخذ بانفراده ، سبقاً زمانيا .

وههنا لما كان القديم موجودا ، مع انتفاء كل فرد من الحوادث ؛ إذ ما من فرد منها إلا والقديم موجود قبله . مع الحادث السابق عليه ، فيتحقق تقدمه على كل فرد منها ، مع دوام المقارنة لفرد آخر منها .

وإنما يلزم ما ذكره ، لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث فى زمان واحد ، وهو ليس كذلك ، بل إنما يلزم ذلك فى الحوادث المتناهية

وأما غير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل فرد منها ، مع دوام المقارنة لفرد منها . وذلك ظاهر .

وإما أن يراد به أنه يجب سبقه على كل واحد واحد منفرداً ومجتمعاً ، فيكون سابقا على جملة الحوادث .

فإن أريد الأول ، فالقضية مسلمة ضرورية ؛ إذ الفرض أنه ما من حادث إلا وقبله حادث ، فضلا عن قديم . فالقديم متقدم على كل حادث حادث .

ولكن لا ينا فى أن يكون القديم مع حادث ما ، دائما ، سوى كل حادث فرض سبقه عليه ، فقد يتحقق سبقه على كل فرد من أفراد الحوادث ،مع كونه لم يزل مع واحد منها ؛ فإنه ما من حادث إلا وقد سبق القديم عدمه السابق على وجوده ، وما من حادث إلا وقبله حادث ، لمكان عدم التناهى ، فقد كان القديم مع حادث دائما ، وهو المتقدم على كل حادث .

وإن إريد الثانى : أى أنه يجب سبقه على كل فرد منفردا ومجتمعا ، المساوق لسبقه على الكل المجموعى ، أى بحيث يكون فى زمان ما ، منفردا عن كل ما يصدق عليه مفهوم الحادث .

فالقضية ممنوعة ، ووجوبها عين المدَّعى ، فإنه إنما يلزم ذلك فى الأفراد المتناهية . أما غير المتناهية فالقديم إنما يقتضى قدمه أن يكون متحققا قبل كل عدم تفرضه ، وقبل كل حادث تأخذه .

[٢٦] وقد اعترض عليه بأن المنافاة :

بين دوام المقارنة ، مع بعض الأفراد .

والسبق على كل فرد .

إنما تلزم ، لو استلزم حدوث كل فرد ، حدوث الكل المجموعى ، الذى هو عين الأفراد الموجودة .

وليس كذلك .

وأنت تعلم فساده ؛ لأن حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع ؛ فإن كل فرد جزء من المجموع ، وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل ، بديهة .

وكأنه توهم أن حدوث الكل المجموعى ، إنما يتحقق ، بأن لا يكون شىء من آحاده موجوداً أصلا ، ثم يوجد ، وهو توهم بعيد .

وليس فى لوازم القديم ما ينا فى المقارنة مع حادث ما .

وتقريبه : أن القديم موجود أزلا ، أى لا ابتداء لوجوده ، فالامتداد المفروض منا إليه غير متناه ، فلنفرض فى كل جزء من أجزاء غير المتناهى حادثا من الحوادث ، فلا يزال مقارنا لحادث ما .

وهذا سهل التصور ، بعد تصور عدم التناهى .

[٢٦] [وقد اعترض عليه ... الخ] .

أقول : قد اعترض على الوجه الرابع ، بأن المنافاة :

بين دوام مقارنة حادث ما .

و بين السبق على كل حادث على حدة ، الذى هو لازم تحقق ماهية القديم .

إنما تلزم إذا كان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع ، الذى هو عين الأفراد الحادثة الموجودة على سبيل التعاقب .

. . . .

وليس كذلك ، فإن حدوث كل فرد لا يستلزم حـدوث الـكل المجموعى ، إذا كانت الأفراد غير متناهية ؛ لعدم تحقق أول ، فما من ممكن منها ، إلا وقد سُبق بعدم ، ولـكن حيث لا ينتهى فمجموعها لا ينتهى .

فليس يلزم أن يكون المجموع حادثا بحدوث كل فرد ، فلا يلزم من تقدم القديم على كل فرد منها ، تقدمه على مجموع الأفراد ، لعدم أولية المجموع كما علمت .

قال الشارح : وأنت تعلم فساده ؛ إذ حيث قال بحدوث كل فرد ، فقـد قال بحدوث المجموع ؛ لما أن المجموع ليس إلا نفس الأجزاء الحادثة مجتمعة ، وحيث الأجزاء بأسرها حادثة ، ولم يكن المجموع شيئاً سواها، كما هو ظاهر،فالمجموع حادث.

وعدم التناهى لا يضر فى صدق مفهوم الحادث عليه ، إذ حدوث المجموع ، كما يتحقق بكون مجموع الأفراد بأسره قد سبق بزمان كان فيـه معدوما ، بأن لم يكن شىء من أجزائه موجودا فيه ؛ كذلك يتحقق بكون بعض أجزائه قد سبقه العدم، كما قيل– فى المركب من الواجب الذى هو قديم ،والحادث اليومى –: إنه حادث؛ لأن المركب من القديم والحادث ، حادث ؛ وذلك حقيقى ؛ فإن المجموع إنما صار مجموعا بما هو حادث،فالمجموع لم يكن قبل وجود ذلك الحادث،ثم كان بعد وجوده ، فالمجموع حادث .

فـكيف إذا كان كل جزء من أجزائه حادثاً كما هنا ؟

وكأن المعترض توهم أن حدوث المجموع إنمـا يتحقق بأن لم يكن شىء من أجزائه موجودا فى زمان ما ، ثم أخذ فى الوجود ، وهو وهم بعيد ؛ لظهور ما ذكرنا .

وأجيب عن اعتراض الشارح على هذا الاعتراض ، بأنه أراد من الحدوث لازمه ، وهو الابتداء ، أو كون كل جزء له بداية ، لا يستلزم أن يكون للمجموع بداية ، وهو ظاهر .

[٢٧] وقد قدح بعض الفضلاء فى مذهب الفلاسفة بأن وجود الماهية ليس إلا فى ضمن الأفراد، وهم قائلون بحدوث كل فرد من أفراد الحوادث، فيلزم عليهم حدوث ماهيتها، فلا يتصور قدم النوع، مع حدوث كل فرد.

قلت: هذا كلام سخيف؛ لأن مرادهم من قدم النوع أن لايزال فرد من أفراد ذلك النوع موجوداً، بحيث لاينقطع بالكلية.

ومن البين أن حدوث كل فرد لاينافى ذلك أصلا.

وليت شعرى ماذا يقول هذا القائل فى الورد الذى لايبقى فرد منه أكثر من يوم أو يومين، مع أن الورد باق أكثر من شهر أو شهرين.

و بديهة العقل تحكم بأن لافرق بين المتناهى وغير المتناهى فى مثل هذا الحكم.

---

[٢٧] [وقد قدح بعض الفضلاء . . . الخ].

أقول: من الذائع بين العلماء أن الحكماء يذهبون إلى قدم النوع، وقدم الشارح ذكره أيضاً.

وقد نقل الشارح عن [السعد التفتازانى] اعتراضا على هذا المذهب.

وحاصله: أنكم مقرون بحدوث كل فرد من أفراد النوع.

ومن المسلم عندكم أيضاً، أن النوع لاتحقق له إلا فى ضمن الأفراد.

وكل فرد حادث، فالنوع حادث؛ لأنه لاتحقق له إلا فى ضمن حادث.

قال الشارح اعتراضاً عليه: هذا الكلام سخيف نشأ عن عدم الفهم؛ وذلك لأنهم يعنون بقدم النوع، أن النوع لم يزل متحققاً فى فرد من أفراده، ولم ينقطع تحققه فى فرد ما، فى جزء من أجزاء الزمان.

وحدوث كل فرد، لاينافى ذلك؛ فإنه مامن فرد تفرضه إلا وهو حادث مسبوق بعدم، و إن كان لايقف إلى نهاية.

وكون الماهية حادثة فى ضمن فرد على حدة، أى كونها بحيث كانت منقطعة

[٢٨] الوجه الخامس :

من الإيراد على دليلهم : أن برهان التضايف ـ بل غيره من البراهين كبرهان التطبيق ـ يدل على بطلان التسلسل فى الأمور الموجودة المترتبة ، سواء كانت مجتمعة الوجود ، أم لا .

وذلك لأن حاصل برهان التضايف أنه لوذهبت سلسلة المتضايفين إلى غير النهاية، لزم أن يكون عدد أحد المتضايفين أكثر من عدد المتضايف الآخر ؛ وهو محال ؛ لأن المتضايفين متكافئان فى الوجود ضرورة .

بيان الملازمة : أنه لو كان التسلسل من جانب المبدأ ، وأخذنا سلسلة من مسبوق معين ، كالمعلول الأخير ؛ فهذا المعلول له مسبوقية بلا سابقية .

التحقق ، ثم تحققت باعتبار كونها فى فرد كذا ، لا يستلزم انقطاعها مطلقاً .

وليت شعرى ماذا يقول هـذا الفاضل فى الورد ، لايبقى فرد منه أكثر من يوم أويومين ، مع أن نوع الورد باق أكثر من شهرين ، فانقطاع كل فرد فرد ، فى زمان، لايقتضى انقطاع الماهية فى ذلك الزمان .

ولافرق فى ذلك بين المتناهى وغيره .

[٢٨] [الوجه الخامس من الإيراد على دليلهم . . . . الخ] .

أقول: قدتقدم أنه لابد فى تصحيح دليلهم من القول بحوادث متعاقبة غيرمتناهية ، حتى يسلم من النقض بالحوادث اليومية ، فقالوا : بحوادث لا أول لها على سبيل التعاقب ، وزعموا أن التسلسل فيها غير محال ؛ لعدم إمكان التطبيق فيه .

والشارح : فى هذا الوجه يريد أن يبين أن برهان التضايف ـ بل وغيره كبرهان التطبيق ـ يمكن إجراؤه فى مثل هذا التسلسل ، حتى يدل على بطلان التسلسل بجميع أنواعه ، سواء فى الأمور المتعاقبة ، أو فى الأمور المجتمعة .

وذلك لأن حاصل برهان التضايف: أنه لوذهبت سلسلة المتضايفين إلى غير النهاية، كالسابق والمسبوق مثلا ، لزم أن يكون عدد أحد المتضايفين أزيد من عدد المضايف

وكل واحد من آحاد السلسلة ، له سابقية ، ومسبوقية ، فيتكافأ عدد السابقيات والمسبوقيات ، فيما فوق المعلول الأخير .

ويبقى فى المعلول الأخير مسبوقية بلا سابقية .

فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد ، وهو محال .

الآخر ، وهو محال ؛ لأن المتضايفين متكافئان فى الوجود ، وذلك لايختص بما هو مجتمع ، أو متعاقب .

وتوضيحه : أن التضايف هو كون شىء بحيث لايعقل بماهيته إلا منسوبا إلى شىء آخر ، مع كون ذلك الآخر بحيث لايعقل إلا منسوبا إلى هذا الذى نسب إليه .

فالمتضايفان هما اللذان لايعقلان إلا معا ، أى لايعقل أحدهما بدون الآخر . فإن تحقق أحد المتضايفين ـ من حيث إنه مضاف ـ فى الخارج أو فى العقل ؛ فإنما يكون مع تحقق الآخر ، حيث لايتحقق المنسوب ـ من حيث هومنسوب ـ إلا وقد تحققت النسبة ، ولاتكون النسبة إلا وقد كان الطرفان .

فهما متكافئان ؛ أى لا يكون أحدهما فى ظرف من الظروف ، إلا والآخر معه فيه . ولا ينفرد أحدهما عن الآخر .

وذلك كالعلة والمعلول ، والأب والابن ، والسابق والمسبوق ، وغير ذلك .

ثم إن المتضايف ينقسم إلى قسمين :

متضايف مشهورى .

ومتضايف حقيقى .

فالأول : هو الذات المعروضة للإضافة ؛ كذات الأب ، وذات الابن ، وذات العلة ، وذات المعلول .

والثانى : ماهو العارض المذكور الذى به وقع التضايف بين الذاتين .

. . . .

وإنما سمى الأول مشهوريا ؛ لأنه قد اشتهر باسم المضايف ، وهو ليس بمضايف على الحقيقة . وإذا سمى مضايفاً ، فذلك الاسم له ، لا من حيث نفسه ، بل من حيث شىء آخر .

فنفس الذات مع الذات ، لاتضايف بينهما ، بل كل ذات تتصور منفردة عن الأخرى . فقد تحضرك صورة الأب ، أى صورة نفس ذاته ، لا من حيث الأبوة ؛ ولا تحضرك ذات الابن ، من حيث هى كذلك .

وقد يموت الأب ، ويبقى الابن ، وبالعكس فى الموردين .

وإذ كان التضايف ، من حيث شىء آخر ، فذلك الشىء هو المضايف حقيقة ؛ فإنه الذى لايعقل إلا مع الآخر ؛ لا ذهنا ، ولا خارجا ؛ كالأبوة والبنوة ؛ فإنهما مفهومان إنما يعقلان معا ، ويتحققان فى الخارج معا ، كما هو ظاهر .

وعلى أى حال ، فالمضايف — من حيث هو مضايف — لا ينفرد عن مضايفه ، فهما يتكافآن فى العدد . فلو تعددت إضافات ، كأبوات وبنوات ، فلا يجوز أن يكون عدد إحداهما أزيد من عدد الأخرى ؛ فإنه ما من أبوة ، إلا وبإزائها بنوة ، فلا يتصور الانفراد ، وإلا لزم أن لايكون مضايفا ، هذا خلف .

⁂

إذا تقرر هذا فنقول : لو فرضنا أن سلسلةً كلٌّ من آحادها قد تقدمه آخر ، وسبق عليه ، فلا محالة يقع التضايف — بين تلك الآحاد — بالسابقية والمسبوقية .

ولو ذهبتْ إلى غير النهاية ، للزم أن يزيد عدد السابقيات على عدد المسبوقيات ، فيكون قد زاد عدد أحد المتضايفين على عدد الآخر ، ويلزم الخلف .

أما وقوع التضايف بينها ، فظاهر .

وأما لزوم زيادة عدد أحد المتضايفين على تقدير عدم التناهى من طرف

. . . .

المبدأ ؛ فلأنا إذا أخذنا السلسلة من مسبوق معين ، وليكن مبدأ السلسلة مما يلينا ، ثم ذهبنا إلى طرف المبدأ ، فالسابق على هذا المسبوق المعين ، قد تحقق له :

وصف السابقية ، من حيث تقدمه على المسبوق الأخير المفروض .

ووصف المسبوقية ، من حيث سبقه على ما هو قبله .

وهكذا كل واحد من آحاد السلسلة .

سابق ، من حيث ما بعده .

مسبوق ، من حيث ما قبله .

فلكل واحد سابقية ، ومسبوقية .

فقد تكافأ عدد السابقيات والمسبوقيات ، فيما عدا المسبوق الأخير من الآحاد غير المتناهية . كلٌّ سابق ومسبوق . و بقى المسبوق الأخير ، مسبوقا فقط ، وليس بسابق .

فكان عدد المسبوقيات أكثر من عدد السابقيات ، حيث تساوى عددهما فيما قبله ، من جهة أنه ما من جزء ، إلا وله السابقية والمسبوقية ، فلا تفاضل فى العدد .

ومسبوقية الأخير لا توازيها سابقية ، فكانت زائدة فى عدد المسبوقيات ، فيكون عدد المسبوقيات أكثر بواحد ، من عدد السابقيات ، فيزيد عدد أحد المتضايفين على عدد الآخر ؟ وقد تبين أنه محال . فلا بد أن تنتهى السلسلة إلى سابق ليس بمسبوق ،حتى توازى بسابقيته مسبوقية المعلول الأخير ، الذى هو مسبوق ليس بسابق ، فيتكافؤ العددان .

☆☆☆

وفى هذا البيان نظر ظاهر ، حاصله :

أنا قد بيَّنا التكافؤ بين المضاف والمضاف إليه ، وهذا حاصل فى السلسلة غير

. . . .

المتناهية ، فإن ما فرضته أول السلسلة ، وهو المسبوق الأخير . مضايف للسابق عليه ، فقد تحقق بينهما سابقية ومسبوقية متكافئان . ثم إن السابق عليه ، مع ما قبله ، متضايفان ، و بينهما سابقيةومسبوقية متكافئان ، وهكذا ـ إلى غير النهاية ـ يكون التكافؤ بين السابقيات والمسبوقيات .

وأما ماموّهته ـ بقولك : ما قبل المسبوق الأخير ، يتحقق فى كل واحد من الآحاد سابقية ومسبوقية إلى غير النهاية ، و يزيد المسبوق الأخير بمسبوقيته ـ فهو مغالطة ، إذ هذا التكافؤ الذى زعمته ـ فيما قبل المعلول الأخير ـ ليس تكافؤا بين المتضايفين ؛ لأن المتضايفين إنما هما اللذان تتحقق بينهما الإضافة على ما قررناه .

وليست سابقية ما قبل المعلول الأخير مضايفة لمسبوقيته هو ، بل مضايفة لمسبوقية المسبوق الأخير ، حيث إنه ماعرضت لهالسابقية ، إلا لكونه سابقا لمسبوق ، وهو المسبوق الأخير .

وليس عروض السابقية له ، من حيث إنه مسبوق ، فليس ما عرض له من السابقية والمسبوقية ، متضايفين بالضرورة . و إنما هو مسبوق لما قبله ، فسبوقيته مضايفة لسابقية الذى قبله .

كما أن التضايف ، بين سابقيته ومسبوقية المعلول الأخير ، كما هو ظاهر .

و بالجملة : حيث أخذ المتضايفان بما هما متضايفان ، لم تتحقق إضافتهما إلا بمتضايفين . فليكن المسبوق الأخير مع ما قبله متضايفين ؛ مسبوقية الأول لسابقية الثانى ، ولتذهب إلى غير النهاية ، فلا يزيد عدد المتضايفات ، بل هما اثنان اثنان ، حيثما انتهيت إلى أن لا تنتهى .

فأين الاستحالة ؟ وهذا سهل التحصيل . و بتدقيق النظر فى هذا الذى بيّنا تشهد أن ليس لهذاالبرهان التضايفى صحة ، على أى تقرير قرر . ولا نطيل الكلام فيه.

[٢٩] ولا يتوهم أن هـذا الدليل إنمـا يدل على بطلان التسلسل من جانب واحد .

أما إذا كان من الجانبين ـ كما فيما نحن فيه ـ فلا ينافيه هـذا الدليل ؛ فإن الحوادث كما لا أول لهـا ، لا آخر لها ، فـكل ماله مسبوقيـة ، فله سابقية ؛ فلا يظهر الخلف .

---

[٢٩] [ولا يتوهم . . . الخ] .

دفع لدخَلٍ تقريره أن يقال : هـذا الدليل إنما يتم إذا تناهت السلسلة من طرف ، حتى يـكون آخرها من هذا الطرف مسبوقية بلا سابقية ، بخلاف ما إذا ذهبت إلى غير النهـاية فى الطرفين ؛ فإنه حينئذ ما من فرد من آحادها ، إلا وقد تحققت له المسبوقية والسابقية ، كما فيما نحن فيـه من الحوادث المتعاقبة ؛ فإنه ما من وضع من الأوضاع ، إلا و يعقبه وضع آخر ، وهـكذا إلى غير النهاية فى جانب المستقبل أيضاً ، إذ لاتقف عند حد ، فإذن كل ما فرضته مسبوقاً ، كان سابقاً أيضاً ، فلا يفيد الاستدلال ههنا شيئاً .

وحاصل الدفع أن يقـال : لك أن تأخذ واحدا من آحاد السلسلة وتنسبه إلى ما فوقه ، أى ما قبله من جهة العلل ، فتجده بتلك النسبة مسبوقاً وليس بسـابق ؛ فنقول : لا بد من تناهى السلسلة فى الماضى ، حتى يكون فى طرفها من قِبَل الماضى سابقية بلا مسبوقية ، تـكافئ تلك المسبوقية التى بلا سابقية .

ثم تنسب ذلك الطرف إلى ما تحته من معلولات ، فيـكون بالنسبـة إليهـا سابقاً وليس بمسبوق ، وهكذا تذهب فى المعلولات إلى المسبوق الأخير ، فلا بد فى طرف المعلولات من الانتهاء إلى مسبوق ليس بسابق ، حتى تـكافىء مسبوقيته ، سابقية هذا الذى أخذناه طرفا .

فيلزم تناهى السلسلة فى الجانبين .

❊

وذلك لأننا إذا أخذنا واحدا من آحاد السلسلة ، كالمعلول الأخير وتصاعدنا ، يجب أن يكون فيما قبله من الآحاد سابقية لا يكون معها مسبوقية ، حتى تتكافأ المسبوقية التى فى المبدأ .

وكذا إذا تنازلنا ، يجب أن يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية ، لا يكون بإزائها سابقية ، كما وجد فى المبدأ سابقية ليس معها مسبوقية ؛ ليتكافأ عدد السابقيات والمسبوقيات .

فيلزم انتهاء السلسلة من الجانبين .

[٣٠] ومن البين أن هذا البرهان يجرى فى الأمور المتعاقبة فى الوجود أيضاً ؛ لأن عدد أحد المتضايفين لا يزيد على عدد الآخر ، سواء اجتمعا فى الوجود أو تعاقبا فيه . مثلا لا يمكن أن تكون الأبوات أكثر من البنوات ، سواء اجتمعتا فى الوجود الخارجى أو لا .

ولا يخفى أنا لسنا بسبيل إثبات تناهى المستقبلات فإن « لاتناهيها » عبارة عن عدم الوقوف عند حد ، وذلك ليس تسلسلا بالإجماع .

ثم إن صح إجراء هذا البرهان فيها، فهو مما يسوء المتكلم ؛ فإنه يثبت «اللاتناهى» بهذا المعنى ، فيكون مشترك الإلزام .

فما هو جواب المتكلم عن إجرائه فى المستقبل ، فهو جواب الحكيم عن إجرائه فى الماضى والمستقبل .

فياليت الدفع كان بأن يقال : الكلام فى آن وجود معلول من السلسلة نأخذه ؛ فإن آن وجوده غير آن ما بعده ، فيفرض الكلام فى آن وجوده ، الذى هو قبل وجود ما بعده ، وهو فى هذا الآن منفرد عما بعده ، فهو مسبوق غير سابق ، فيجرى فيه ما أجرى .

[٣٠] [ومن البين . . . الخ] .

[٣١] وكذا برهان التطبيق يجرى فى الأمور المتعاقبة فى الوجود ؛ لأن التطبيق فى الوهم لا يقتضى الاجتماع فى الوجود الخارجى ؛ بل العقل بمعونة من الوهم إذا أخذ :

جملة من الحوادث المترتبة إلى غير انتهاء .

وجملة أخرى غير متناهية ، من الحادث الذى قبل مبدأ الجملة الأولى ، أو بعدها .

وتوهم انطباق مبدأ الجملة الأولى، على مبدأ الجملة الثانية،ينطبق سائر آحادالأولى ، على سائر آحاد الثانية . ونسوق الدليل .

يريد أنه لا فرق فى لزوم المحال ، بين المتعاقب وغير المتعاقب ، لاستحالة أن يزيد عدد أحد المتضايفين على الآخر ، على أى نحو أخذ .

فالتسلسل مطلقا محال . فدليل الفلاسفة منقوض بما اعترفوا بحدوثه ، ولا ينفعهم الفرار ، بأنه تسلسل فى المتعاقبات ، وهو غير محال ؛ لما نبين أنه محال .

[٣١] [وكذا برهان التطبيق . . . الخ] .

اعلم أنا إذا فرضنا امتدادين خرجا فى جهة واحدة ، وكان أحدهما أزيد من الآخر بمقدار معلوم :

فمن الجائز أن يُعطف أحد الرأسين إلى الآخر ، حتى ينطبق الرأسان .

ومن الجائز أيضاً أن يفرض أن ما كان فى أحدهما من الزيادة بعد انطباق الرأسين ، قد ذهب فى الجهة المقابلة للرأسين ،حتى يكون كل جزء من أجزاء أحدهما، قد قابله مثله من الآخر .

فعلى هذا الفرض تذهب الزيادة المذكورة فى الجهة المقابلة للرأسين ، حتى يكون ما كان زائدا فى جهة الرأسين ، يفضل صاحبه فى الجهة الأخرى ؛ لأنا لما فرضنا أن كل جزء من آحادهما انطبق على مثله من الآخر ، فقد انطبق الناقص على ما يوازيه من الزائد ، و بقيت زيادة الزائد ، لم ينطبق عليها شىء .

. . . .

فلو فرض أن كل جزء من أحدهما ، انطبق على كل جزء من الآخر ، بحيث تساوى المنطبقان ، لزم مساواة الزائد للناقص ، وهو محال بالضرورة للزوم تساوى الجزء مع الكل ، وهو خلف .

ومن المعلوم أن المدار فى هذا ، على مجرد التجويز الإمكانى ، وليس يلزم أن يؤخذ الطرفان و يطبقا بالفعل ، بل العقل بمعونة من التخيل يتوهم انطباق رأسى الخطين ، و يرتب اللوازم .

ومن المعلوم أيضاً أن الجائز لا يستلزم محالا ، و إلا لكان محالا ؛ لأن ما يستلزم المحال محال .

❊

إذا تقرر هذا فنقول : لو امتدت سلسلة إلى غير النهاية من طرف المبدأ ، فمن الجائز أن نفرض سلسلة أخرى معها ، غير متناهية أيضاً .

ومن الجائز أن تكون أنقص منها بمقدار ما فى طرف التناهى ، بل يصح أن يؤخذ جزء من السلسلة من حد معين إلى غير النهاية ، و يؤخذ طرفها الزائد عن هذا الحد ، بمقدار معلوم إلى غير النهاية .

ومن الجائز أيضاً أن يطبق رأس إحدى السلسلتين على رأس الأخرى، بأن يتوهم العقل بمعونة من التخيل ، أن أحد الرأسين قد انطبق على الآخر ، على نحو جائز .

ومن الجائز أيضاً أن يفرض انطباق كل جزء من إحدى السلسلتين على مقابله من الأخرى ؛ إذ لا مانع منه كما سبق .

فنقول : عند التطبيق ، وذهاب الزيادة إلى حد طرف لا تناهى :

إما أن ينطبق كل جزء من آحاد إحداهما على كل جزء من آحاد الأخرى ، بحيث تتحد المنطبقات إلى غير النهاية ، فيلزم مساواة الناقص للزائد ، إذا لم تفضل إحداهما

. . . .

الأخرى ، لفرض انطباق كل جزء على كل جزء .

وإما أن لا يقابل كل جزء من إحداهما ، جزأ من الأخرى ، مع فرض التساوى عند الرأسين ، فتفضل الزائدة الناقصة بمقدار ما كانت تفضلها به .

ولما فرض انطباق كل جزء من الناقصة ، على مثله من الزائدة ، من طرف الرأسين ، فلا محالة يظهر الفضل فى طرف ما فرض غير متناه ، فتتناهى الناقصة ، فتنتهى الزائدة أيضاً ، لزيادتها عنها بمقدار متناه .

والزائد على المتناهى ، بمقدار متناه ؛ متناه ، فيلزم المطلوب وخلاف المفروض .

فلو فرض لا تناهى السلسلتين لكان اللازم :

إما مساواة الناقص للزائد .

أو خلاف المفروض .

وكلاهما محال .

وليس ذلك المحال لشىء مما فرض جوازه بالضرورة ، فهو لعدم التناهى ، فلا تناهيهما محال .

والحاصل : أن العقل يحكم حكما كليا ، عند الانطباق ، هكذا :

إما أن ينطبق كل جزء من الناقصة ، على كل جزء من الزائدة .

فيلزم مساواتهما .

واما أن لا ينطبق كلٌّ على كلٍّ .

فبعد ذهاب الزيادة إلى طرف اللاتناهى،يلزم أن تنتهى الناقصة فتنتهى الزائدة .

والكل محال ، فما استلزمه محال .

⁂

ولا يخفى أن مثل هذا جائز ، فى جميع ما فرض غير متناه :

. . . .

سواء كان مجتمعا فى الوجود .

أو متعاقباً .

لعدم تفاوت التجويز المذكور ، حيث لم يجب التطبيق فى الأجزاء بالفعل ، بل اكتُفِىَ بمحض التطويز الإمكانى .

⁂

ثم لتعلم أن هذا البرهان — أى برهان التطبيق — مما قد أجمع على قبوله الحكماء والمتكلمون

إلا أن المتكلمين عمموه فى كل غير متناه ، على ما سيذكره الشارح .

والحكماء خصصوه بغير المتناهى ، بشرط الترتيب والاجتماع فى الوجود . وصار بطلان التسلسل كالبديهى لديهم بهذا البرهان .

ونحن نقول : إنه سفسطة ؛ فإن العقل لا يسوغ انطباق الرأسين إلا :

بجذب غير المتناهى الناقص ، ليصل إلى رأس الزائد .

أو بنمو الناقص ، حتى يصل إلى الزائد .

أو بذبول الزائد حتى يصل إلى الناقص .

أو بتخلخل الناقص . } حتى يتساوى رأساهما .
أو بتكاثف الزائد . }

أو بعطف رأس الزائد ، إلى رأس الناقص .

والأول محال لمكان عدم التناهى ؛ إذ غير المتناهى لا ينجذب ، و إلا لزم الطرف، فيما فرض لا طرف ، فيتناهى بلا احتياج إلى التطبيق .

وما بعده — إلا الأخير — لا يستلزم انطباقُ كلِّ جزء على كل جزء ، محالا ؛ إذ يجوز تساويهما

بما زاد من الأجزاء فى النمو .

. . . .

ونقص منها فى الذبول .

و بما زاد من المقدار فى التخلخل .

وما نقص منه بالتكاثف .

لاتحاد المقدار عند حصول شىء من ذلك .

والأشياء المتحدة المقادير متساو ية فيها وجو با ، فلم يبق إلا الأخير .

فإذا فرض العقل انعطاف الزائد حتى انطبق الرأسان ، فذلك فرض جائز .
والحكم بعد ذلك بانطباق كل جزء من إحدى السلسلتين ، على كل جزء من أجزاء الأخرى ، حكم باطل ؛ للزوم تساوى الناقص والزائد .

وأما الحكم بأن كل واحد لم ينطبق على كل واحد ، فلا يستلزم تناهى إحداهما، لأن الز يادة لا تزال فى الأوساط :

إما مع دوام حركة لا نهائية فى الأجزاء والانطباق .

و إما مع مقابلة أكثر من جزء من إحداهما ، لجزء واحد من الأخرى ، للانثناء، فإن تساوى الرأسين إنما يستلزم أن لا تكون الز يادة فى طرفيهما .

فلتكن فى الأوساط ،

و إنما يلزم ما ذكروا فى المتناهى .

⁂

والحاصل : أنه فى كل مرتبة من مراتب التطبيق ، تكون الز يادة فيما بعدها إلى غير النهاية ، فليس لنا مرتبة هى آخر مراتب الانطباق ، حتى يتصور الفضل فى طرف آخر يقابل طرف الرأسين .

فإن كان حكم العقل تفصيليا ، فذاك .

و إن كان إجماليا ، فلا نسلم انطباق كل جزء ، على كل جزء ، ولا يلزم محال ؛

. . . .

لبقاء الزيادة فى المراتب الوسطى ، بدون مقابل .

☆☆☆

وملخص ما قالوا : أنه عند التطبيق لا بد من انتقال الزيادة من طرف الانتهاء ، وظهورها فى طرف اللاتناهى المفروض ؛ لما أنه يلزم من انطباق الرأسين انطباق جميع ما بعدهما من السلسلتين .

ولا يمكن انطباق الكل ، على الكل ، و إلا لزم التساوى .

☆☆☆

وملخص ما قلنا : أن التطبيق لا يكون إلا بانحناء الزائد ، حتى يصل إلى الناقص ، وعند الانحناء لا يلزم من انطباق الرأسين ، انطباق كل جزء على كل جزء ، بل ما كان فى المنحنى لم ينطبق على شىء ، ولم تظهر الزيادة فى الطرف الآخر .

ولو سُلِّمَ الانطباق ، فلا يكون دفعيا ، بل لا بد من تحرك الأجزاء للانطباق إلى غير النهاية ، بحركات غير متناهية ، والزيادة فى الأوساط إلى غير النهاية ، لما أن الأجزاء غير متناهية ، فانطباقاتها غير متناهية .

فلا الحركة تقف .

ولا الأجزاء تنتهى .

ولا الزيادة تظهر فى الطرف ، بل هى متحركة فى الأوساط إلى غير النهاية ، وذلك ضرورى .

نعم لو كان الامتدادان من حديد ، ورد أحدهما إلى طرف اللاتناهى حتى حصل الانطباق بدون الانحناء ، لكان ذلك صحيحا .

ولـكن لو كانا من حديد ، لاستحال الانطباق لاستحالة رد غير المتناهى ، لعدم طرفٍ بعده خلاء أو هواء يذهب فيه .

وهو ظاهر .

[٣٢] فإن كان تجويزهم التسلسل فى الأمور المتعاقبة ، لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق ، فقد ظهر فساده .

وإن كان ذلك لأن السلسلة غير المتناهية ، غير موجودة هناك ، فالدليل وإن كان جاريا ، لكن المدّعى فيه متخلف ؛ لأن غير المتناهى غير موجود هناك ، وليس المدعى إلا امتناع السلسلة الموجودة غير المتناهية .

ولما لم تجتمع الآحاد ، لا تكون السلسلة غير المتناهية موجودة هناك .

فيرد عليه أن مقتضى الدليل عدم جواز وجودها أصلا ، لا على سبيل الاجتماع ، ولا على سبيل التعاقب .

وجميع ما قالوه فى إبطال التسلسل من البراهين ؛ فإنما هو مبنى على أوهام كاذبة ، يردعها البرهان الصريح . وإلى الآن لم يقم برهان خطابى ، فضلا عن يقينى ، على وجوب تناهى سلسلة اجتمعت أجزاؤها فى الوجود ، مع الترتيب أو لم تكن كذلك.

فإن ثبت تناهى الحوادث ، فلشىء آخر لا يتعلق بالتسلسل استحالة أو جوازا .

وطريق إثبات الواجب متسع ، لنا فيه مندوحة عن ارتكاب أمثال هذه الأوهام.

[٣٢] [فإن كان تجويزهم التسلسل . . . الخ]

أقول : يريد أن يبين قولهم فى هذا المقام على جميع محتملاته ، ويبطله على أى وجه كان .

فيقول : إن كان تجويزهم التسلسل فى الأمور المتعاقبة وَهْمًا منهم أن البرهان لا يجرى فى المتعاقب ، لعدم إمكان التطبيق ، فقد ظهر فساده بما تقدم ، حيث قلنا : إن التطبيق لا يتوقف على وجود الأمور مجتمعة ؛ لما أن التطبيق عقلى تخيلى ، لا خارجى تفصيلى .

وإن كان ذلك ــ أى تجويزهم التسلسل فى المتعاقب ــ لأن السلسلة غير المتناهية غير موجودة فى صورة التعاقب ، فالمدعى ثابت عند الفريقين .

والسلسلة غير المتناهية المفروضة ههنا ، وإن لم تكن موجودة مجتمعة ، فهى موجودة متعاقبة ؛ فإن جميع الحوادث موجودة فى جميع الأزمنة ، بمعنى أن كل واحد من آحادها ، موجود فى جزء من تلك الأزمنة .

والوجود أعم من أن يكون فى الآن ، أو فى الزمان .

والوجود فى الزمان أعم من أن يكون على سبيل الاجتماع ، أو على سبيل التعاقب

فإن الحكيم قائل : لا يمكن أن توجد سلسلة غير متناهية .

والمتكلم ذاهب إليه أيضا .

فإن جرى البرهان فى الأمور المتعاقبة ، فنتيجته أن غير المتناهى محال ، أى لا يمكن أن يكون فى عالم الوجود ، وقد صدق فى المتعاقب ، فإنه غير موجود ، فالدليل جار ، والمقتضى غير متخلف ، وتعاقب الأمور إلى غير النهاية ، مع عدم وجودها ، غير مناف لمقتضى الدليل ؛ فإن الدليل يقتضى — كما علمت — أنه لا يمكن وجود سلسلة غير متناهية ، وإلا استلزم محالا .

والحاصل : أنهم أرادوا — على هذا — أن الدليل غاية ما يدل ، يدل على امتناع سلسلة غير متناهية ، أى امتناع وجود سلسلة غير متناهية .

فإن أجرى فى المتعاقب أنتج أن السلسلة غير موجودة ، ويستحيل أن توجد ، وهى غير متناهية ، فلا منافاة بين جواز تعاقب ما لا يتناهى ، وبين جريان البرهان فيه ؛ إذ مع جريانه فيه ، لم تتخلف نتيجته ، وهى عدم وجود ما لا يتناهى ، وهى فى المتعاقب ، كما هى .

فيرد عليهم — على هذا التقدير — أن مقتضى الدليل أن لا تكون سلسلة غير متناهية أصلا ، لا متعاقبة ولا مجتمعة ؛ لما علمت أنه لو فرض وجود سلسلة متعاقبة غير متناهية، لجرىٰ فيها التطبيق ، وسيق البرهان ، فيلزم :

إما أن تقف إلى حد .

. . . .

و إما أن يكون كلها مساو يا لجزئها .

ووقوفها عند حد ، خلاف الفرض ، ومستلزم للمطلوب .

ومساواة الـكل للجزء محال ، على أى نحو فرض .

إن قلت : كأنى أرى الـكلية ، والجزئية ، والمساواة ، والوقوف ، وعدم الوقوف وما يشبه ذلك ، إنمـا هى من أوصاف الأمور الوجودية ، حيث إن العدم البحت لا يتصور له كل ولا جزء ، ولا مساواة ولا غيرها ، بالضرورة .

و إذ كانت الأمور المتعاقبة بجملتها غير موجودة أصلا ، ولا بنحو من الوجود حين التطبيق ، فـكيف يسوغ للعقل أن يحكم :

بالتطبيق ؟ .

أو بمساواة الـكل للجزء ؟

أو الناقص للزائد ؟

وما ينحو نحوه ؟

مع أنه لا شيء حينئذ حتى يقال : كل وجزء ، وز يادة ونقصان ،

إن هذا إلا الخلف .

قلت : نعم إنها من حيث هى جملة ليست بموجودة فى الخارج ، فى آن واحد على أنها كذلك ، لـكنها و إن لم تـكن كذلك ، فقد شمت رائحة الوجود بأسرها ، غايته على سبيل التعاقب ؛ فإن العقل حا كم على الزمان ، على فرض وجوده ، بأنه شيء واحد موجود ، أزلا وأبدا ؛ و إن لم تـكن جميع أجزائه مجتمعة فى الوجود .

وهـذه الحوادث المتعاقبة بجميعها ، قد وجدت فى جميع الأزمنة ، يعنى أن كل حادث منها ، قد وجد فى جزء يحاذيه من أجزاء الزمان ،والجميع موجود فى الجميع.

وليس المراد أن الجميع بما هو جميع، موجود كذلك فى كل جزء من أجزاء الزمان،

. . . .

فهـذا نحو من الوجود للجميع يحقق له الاتصاف بالأوصاف الوجودية ، من حيث هو كذلك ؛ فإن وجود الشيء الموجب لأن يتصف ذلك الشيء بالأوصاف الوجودية، ليس خاصا بالوجود على أن تـكون جميع أجزائه مجتمعة فى آن .

بل الوجود على أنحاء شتى :

فقد يكون على سبيل اجتماع الأجزاء .

وقد يكون على تعاقبها .

كالحركة لا تجتمع أجزاؤها فى الوجود ، وهى مع ذلك يحكم عليها :

بالانطباق على الزمان ، وعلى المسافة .

و بأنها كل .

وأن جزأها جزء .

إلى غير ذلك من الأوصاف الوجودية .

وحاصل الـكلام أن الأوصاف الوجودية تعرض للموصوف عند وروده فى العقل على النحو الذى كان له به الوجود .

فجريان البرهان فى المتعاقبات حق ، وهو على ما سبق يستلزم أن لا تتحقق المتعاقبات غير متناهية على أى نحو من الوجود .

إن قلت : التطبيق وفرض انطباق كل جزء على مقابله إلى غـير النهاية قاض بفرض مبدأ مندرج إلى غير النهاية فى الانطباق. وذلك مستلزم لفرض شيء من السلسلة متقدما على آخر ، وشيء آخر متأخرا عن آخر منها .

والتقدم والتأخر إضافتان ، والإضافات لا تتحقق بدون المتضايفات المفروضة لتلك الإضافات .

فلا بد فى فرض الانطباق فى آحاد السلسلة من وجود تلك الآحاد المتقـدم

[٣٣] بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه إلى الدهر؛فإنهم يقولون : إن المبادئ العالية موجودة فى الدهر . والدهر وعاء الزمان .

فالوجود فى الزمان على سبيل التعاقب، نحو من الوجود الخارجى ، فإخراجه من الوجود الخارجى تحكُّم .

بعضها على بعض ، ضرورة أن المتضايفين إنما يوجدان معا ، ولا ينفرد أحدهما بالوجود عن الآخر .

قلت : ذلك وهم ظاهر ؛ فإن المتضايفين يكفى فى تحقق الإضافة لهما وجودهما على أى نحو من الوجود .

وعروض الإضافة لهما من الأمور العقلية ، فعند اعتبار الإضافة فى العقل يجب تحققهما فيه معتبرين بالنظر إلى خارجهما على النحو الذى كان عليه .

واعتبر بمن واقع زوجته وقضى نحبه لساعته ؛ فهو إذ ذاك ليس بأب ، فإن تخلق من نطفته ولد ، فهو أب ، والولد ابن ، وإن لم يجتمعا فى الوجود .

وحاصل الكلام أن المتضايفين لا يوصف أحدهما بالإضافة إلا بعد تحقق الآخر ، فيوصفان بها معا ، عند تحققهما فى الوجود،سواء اجتمعا معا فى الوجود ، أو تعاقبا فيه. غايته أن لاتتحقق الإضافة إلا بالمتأخر منهما ، فافهم .

وههنا إيرادات أخر ، يعد إيرادها من شغل الأوراق ، وإتعاب الأحداق .

[٣٣] [بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه إلى الدهر ... الخ] .

أقول : ترقٍّ فى أن للأشياء المتعاقبة وجودا به يصح فرض التطبيق فيها ، وإن كان على وجه التعاقب ، ولم يثبت للمجموع ـ من حيث هو مجموع ـ وجود خارجى .

حاصله : أن للأشياء المتعاقبة ـ بما هى مجموع ـ وجودا خارجيا أيضاً ؛ لما أن الحكماء قد ذهبوا إلى أن للوجود فردا آخر :

. . . .

سوى ما يكون على سبيل الاجتماع .

أو على سبيل التعاقب .

ينسبونه إلى الدهر ، فيسمونه الوجود الدهرى ؛ فإنهم يقولون بأن المبادىء العالية ، كالعقول والنفوس الفلكية، والأفلاك؛ موجودة فى الدهر، ويريدون من الدهر :

ما يعتبر من نسبة الثابت على حال واحد أزلا وأبدا ، بلا تجدد فى شأن ما ، إلى المتغير .

فظرف هذه المبادئ ووجودها ، هو الدهر .

ويقولون أيضاً : إن الدهر وعاء الزمان ، فالزمان بنفسه ووجوده مظروف فيه أيضاً ، كالمبادئ العالية .

ومعلوم أن الحوادث المتعاقبة ، ظرفها الزمان ، والمظروف فى المظروف فى شىء ، مظروف فى ذلك الشىء ، فالأشياء المتعاقبة موجودة فى الدهر أيضا .

ومن المسلم أن العاليات بوجودها الدهرى ، موجودة فى الخارج، فالوجود الزمانى على سبيل التعاقب ، الذى مع هذه العاليات فى الدهر ، له نحو من الوجود الخارجى ، فإن ما ثبت لأحد المتحدين فى حال أو ظرف ـ من حيث ذلك الحال أو الظرف ـ يجب أن يثبت للآخر لاتحاد الحيثية ، فإخراج الوجود الزمانى من الوجود الخارجى تحكم .

فثبت أن للأشياء المتعاقبة ـ على أنها متعاقبة ـ وجوداً خارجياً ، فيصح الحكم عليها بالأحكام الوجودية ، كما سبق .

٭٭٭

واعلم أنه قد نقل بعض الأفاضل عن الحكماء المشائين أنهم قائلون : بوجود جميع الممكنات بجواهرها وأعراضها ، بوجود واحد أزلى أبدى ، فى عالم آخر سوى هذا العالم ، يسمى عالم الدهر ، وهو مايعبر عنه بـ « حاق نفس الواقع » بحيث لاتغير فيها

. . . .

ولا انصرام ، ولا ظهور ولا خفاء ، ولا وجود فيه بعد عدم ، ولا عدم بعد وجود . بل الموجود موجود أبداً ، والمعدوم معدوم أبداً ، كل فى حاق موقع نفسه ، بدون ترتب ولا انقضاء .

وأن هذه الموجودات الداخلة تحت حكم التغير والتبدل للكائنين تحت حيطة الزمان ، إنما هى صور هذه الموجودات الحقيقية التى لاتبدل فيها بوجه .

وهذا شىء قد ذهبوا إليه فى باب علم الواجب تعالى ، وتحقيق أنه لايتغير بتغير الجزئيات .

فقالوا : لأن جميع الجزئيات على اختلاف أحوالها الجزئية موجودة بهذا الوجود الواحد الأزلى ، وتغيرها إنما هو بالنسبة إلى المتغيرات ، لا إلى الثابتات .

والتجؤوا إليه أيضاً فى باب المبادىء العالية ، لأنه لو دار عليها دور الزمان ، وكان لها نسبة التجدد بتجدده ، لكان ذلك مدارا للحكم عليها بالقرب والبعد ، ومايشبه ذلك .

وتلك من أحكام المدّيات .

فلابد أن يكون وجودها وجوداً واحداً ، فى امتداد واحد أزلى أبدى ، لاتغير فيه ولا تبدل بحال .

وقد تكلموا فى هذا بكثير من الكلام لانحتاج إلى إيراده .

ولكن الذى رأيناه من أقوالهم ، فى كتب رؤسائهم ، كالشيخ الرئيس ، وأبى نصر ، ومن ينحو نحوهم ، أن الدهر ، والسرمد ، والزمان ، نسب تعتبر من لحظ بعض الأشياء إلى بعض :

فنسبة الدائم إلى الدائم تسمى عندهم بالسرمد ، كنسبة بعض العقول فى ذواتها إلى البعض الآخر .

[٣٤] ثم لا يخفى أنه إذا سُلِّمَ جريان برهان التطبيق ، فالمحذور الذى يظهر منه ، هو :

إما الانتهاء على تقدير عدمه .

أو مساواة الجزء للكل .

وهذان المحذوران يجريان فى صورة التعاقب ؛ فإن العدد الذى يساوى جزؤه كله ، مستحيل فى نفس الأمر ، بمعنى أنه يستحيل عروضه فى نفس الأمر لشىء من الأشياء ، سواء كانت آحاده مجتمعة ، أو غير مجتمعة .

فإن البداهة حاكمة بأن طبيعة العدد ، بل الكم مطلقاً يأبى عن قبول مساواة جزئه كله . فليتأمل .

ونسبة الدائم إلى المتغير ، تسمى عندهم بالدهر ، أى لحظ الشىء الثابت أزلا وأبدا، مع المتغير كالزمان ، ويسمى دهر الداهرين .

ونسبة المتغير إلى المتغير تسمى عندهم بالزمان .

والمراد من تلك النسب كون أحد هذه الأشياء مع الآخر .

وقالوا : إن السرمد يحيط بالدهر ، والدهر يحيط بالزمان .

وتفصيل ذلك يطلب من كتبهم .

[٣٤] [ثم لا يخفى . . . الخ] .

أقول : لما بيَّن أن للسلسلة نحوا من الوجود بحيث يصح فيها إجراء البرهان ، ويكون المدعى متخلفا ، رتب على ذلك أن المحذور لازم مع جريان التطبيق وسوق الدليل ، سواء مع التعاقب ، أو الاجتماع ؛ فإن المحذور الذى يظهر من هذا البرهان هو :

إما الانتهاء على تقدير عدمه .

أو مساواة الجزء للكل .

[٣٥] واعلم أن الفلاسفة اشترطوا فى بطلان التسلسل :

الاجتماع ، والترتب .

وقد سبق آنفا حال الشرط الأول :

وأما الشرط الثانى : فقد وجهوا اشتراطه بأن لو لم يكن بين الآحاد ترتب ، لم يمكن للعقل التطبيق ؛ إذ لا نظام فيها مضبوطا ، حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض، انطباق الكل على الكل .

بخلاف الآحاد المترتبة ؛ فإنه يلزم هناك من تطبيق المبدأ على المبدأ ، انطباق كل واحد من آحاد السلسلة الثانية ، على نظيره من آحاد السلسلة الأولى .

وهذان المحذوران يجريان فى صورة التعاقب ، كما يجريان فى صورة الاجتماع .

أما لزوم الاجتماع على تقدير عدمه ، إذا انتهت إحدى السلسلتين ، فظاهر .

وأما لزوم مساواة الجزء للكل ، فلأن العدد الذى يساوى جزؤه كله ، مستحيل فى نفس الأمر ، أى يستحيل عروضه لشىء من الأشياء ، سواء كانت آحاده مجتمعة أم لا ؛ فإن البداهة قاضية بأن طبيعة العدد ، بل الكم مطلقاً ، عددا أو مقدارا ، تأبى مساواة جزئه لكله ، فإن العشرة لايجوز أن تساوى الأحد عشر .

قلنا : بوجودها ثم عدمهما ، أو باجتماعهما فى الوجود . وهذا ظاهر .

وقوله : فليتأمل : قيل إشارة إلى دقة المطلب . وقيل إلى بعض ماسبق من الإيرادات . فتذكر .

[٣٥] [واعلم أن الفلاسفة . . . الخ] .

أقول : قد اشترط الفلاسفة فى صحة جريان التطبيق شرطين :

أحدهما : أن يكون مافيه التطبيق مجتمعا فى الوجود .

وثانيهما : أن يكون مترتباً بنوع من الترتب ، أعم من أن يكون زمانياً أو وضعياً ، أو طبيعياً ، أو ذاتياً .

واستوضح ذلك :

بسلسلة ممتدة .

وكف من الحصى .

فإنه يكفى فى الأول : تطبيق المبدأ على المبدأ .

وفى الثانى : لابد من تطبيق كل واحد واحد على التفصيل ، وذلك مما يعجز عنه العقل فى صورة عدم التناهى .

وعلى هذا الشرط اعتمدوا فى قولهم : بعدم تناهى النفوس الناطقة المجردة .

فإن لم يتحقق أحد الشرطين فلا يصح التطبيق ، فلا يستحيل التسلسل ، أى كون العدد غير متناه .

و بينوا لزوم الشرطين بأن مدار برهان التطبيق على قولنا :

حين انطبق رأسا الخطين ، ذهبت الزيادة إلى طرف مالا يتناهى ، وحينئذ صح للعقل أن يحكم حكما كليا ، بأنه :

إما قد انطبق كل جزء من أحد الخطين على نظيره من الآخر ، فلزم تساوى السلسلتين .

و إما قد بقى من الزائدة أجزاء لم ينطبق عليها شىء من الناقصة ؛ فقد انتهت الناقصة ، فانتهت الزائدة أيضاً .

و بناء على هذا قالوا فى بيان الشرط الأول :

الحكم بذهاب الزيادة إلى طرف مالا يتناهى لايتصور فيما إذا كانت السلسلة غير موجودة فى عالم الخارج ؛ فإنه ليس شىء يذهب أو لا يذهب ، فلا بد من اجتماعها فى الوجود حتى يصح التطبيق ، وسوق البرهان .

. . . .

وقد علمت مما سبق قريبا حالَ هذا الشرط ، أى شرط الاجتماع فى الوجود ، وأنه غير لازم فى التطبيق .

وأما الشرط الثانى : أى شرط الترتب بأحد أنواعه ، فقد قالوا فى بيانه، بناء على ما ذكرنا : أنه لو لم يكن بين الآحاد ترتب ، لم يكن للعقل أن يحكم عند انطباق أحد الآحاد على الآخر بأنه :

إما قد انطبق كل واحد على مقابله . . . الخ .

فإنه لا يلزم من انطباق أحد الآحاد على الآخر ، انطباق شىء من بقية الآحاد على شىء آخر ؛ إذ لا نظام فيهـا مضبوطاً ، ولا اتساق ، حتى يلزم عند تطبيق الرأسين ذهاب الزيادة فى الطرف المقابل ، فينطبق كل جزء من البقية على مقابله ، حتى يحكم العقل بالحكم المذكور .

بخلاف الآحاد المترتبة ، فإنه يلزم فيها من انطباق المبدأ على المبدأ ، انطبـاق ما بعده على ما بعده ، وهكذا ، لمـكان الترتيب والاتسـاق .

فحينئذ يحكم العقل بالحـكم المذكور ، ويلزم ما يلزم .

واطلب توضيح ذلك :

بسلسلة ممتدة ، كحبل مثلا .

وكف من الحصى .

فإنه يـكفى فى الأول تطبيق المبدأ على المبدأ ، أى يكفى ذلك فى انطباق بقية الأجزاء ، على البقية مما يقابله ،حيث لم يحصل الانحناء ، وذهب على طريق الاستقامة.

ونحكم حينئذ بأنه :

إما انطبق كل جزء على نظيره .

أم لا .

. . . .

أما فى الثانى فلا يكفى فى انطباق بقية الأجزاء على نظيرها ، وجود الانطباق فى بعضها ، لعدم الاتساق والانتظام ، فعند تطبيق أحد الأجزاء على الآخر ، يجوز أن تكون جملة من الجملة فى مقابلة واحد من الجملة الأخرى . أو فى مقابلة جملة منها ، بدون امتياز بين الأجزاء ، فلا يتصور حينئذ للعقل أن يحكم بالترديد المذكور .

فإنا نقول : لم ينطبق كل واحد على نظيره ، بدون لزوم ظهور الزيادة فى طرف آخر ، لوجود كثير فى مقابلة واحد ، فالزائد زائد ، والناقص ناقص ، مع الاتحاد فى الحدود ، بل لا بد فى الحكم بأن كل واحد قد انطبق على مقابله ، من أخذ كل واحد وتطبيقه على الآخر ، على سبيل التفصيل . وذلك مما لا يمكن للعقل فى صورة غير المتناهى .

فالتطبيق فيما ليس بمرتب غير ممكن :

على سبيل الإجمال ، لعدم استلزامه الانطباق فى كل جزء .

ولا على سبيل التفصيل لعجزه عن ذلك .

فعدم التناهى فيما ليس بمرتب غير مستحيل لعدم جريان برهان التطبيق فيه .

فمن شرط استحالة ما لا يتناهى أن يكون مرتبا بأحد أنواع الترتب . وعلى هذا الشرط اعتمدوا فى قولهم بأن النفوس الناطقة غير متناهية ، ولا يلزم على عدم تناهيها محال ، لعدم جريان التطبيق فيها .

واعترض عليهم بأنهم قائلون بأن النفوس حادثة بحدوث الأبدان .

فإن كانت غير متناهية ، فهى فى أزمنة غير متناهية . وكل واحد من الأزمنة غير المتناهية فهو متقدم على ما بعده ، متأخر عما قبله ، فالنفوس بعضها متقدم على بعض بهذا التقدم الزمانى ، وهو كاف فى إجراء التطبيق .

[٣٦] قلت : إن كفى التطبيق الإجمالى ، فهو جار فى غير المترتبة ، بأن يلاحظ العقل أن كل واحد من تلك الجملة :

إما أن يكون بإزاء واحد من أخرى .

أولا .

وعلى الأول : يلزم المساواة .

وعلى الثانى يلزم الانقطاع .

وإن لم يكف التطبيق الإجمالى ، لم يكن جاريا فى صورة الترتب أيضاً ؛ إذ لايتمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد ، بإزاء واحد واحد ، مفصلا .

ودعوى أن هذا الإجمال كاف هناك ، دون الإجمال فى الصورة الأولى ، تحكم.

بل لهم أن يدفعوا ذلك بأنه فى السلسلة المترتبة تنتقل الزيادة إلى طرف اللاتناهى ، فيظهر الانقطاع . وفى غير المترتبة لا يظهر الانتقال ، بل ربما كانت الزيادة فى الأوساط : فتأمل .

وهذا القول ، أى عدم تناهى النفوس الناطقة ، إنما هو مذهب بعضهم ، لامذهب كلهم ، وكأنه قائل بأزلية النفوس الناطقة فلا يرد عليه ما أورد .

[٣٦] [قلت : إن كفى التطبيق . . . الخ] .

أقول : إيراد على ما بينوا به اشتراط الترتيب فى الأجزاء .

ومورده قولهم : إنه فى المترتبة يلزم من انطباق المبدأ ، على المبدأ ، انطباق ما بعده على ما بعده ، بخلاف غير المترتبة .

حاصله : إنه :

* إن أردتم بالتطبيق ما يكون إجماليا بمعنى أن العقل يطبق أحد الآحاد على مقابله ، ثم يحكم كليا بأنه :

. . . .

إما أن ينطبق كل واحد على مقابله ، فتلزم المساواة .

أولا ، فيلزم انتهاء إحدى الجملتين ؛ لانقضاء أجزائها ؛ إذ لو بقى منها أجزاء ، لانطبقت على مقابلها ؛ فإذا انتهت إحداهما لزم انتهاء الأخرى ، لزيادتها عنها بمتناه .

فذلك التطبيق كما يجرى فى المرتب يجرى فى غيره من غير فرق ؛ فإنه فى غير المرتب ، للعقل أن يطبق بعض الآحاد ، ثم يحكم هذا الحكم الإجمالى ، واللازم لازم لامحالة .

* وإن أردتم من التطبيق ما يكون على سبيل التفصيل بحيث يلاحظ العقل انطباق كل واحد على الآخر بملاحظة تخصه ؛ فذلك غير ممكن ، لا فى المرتب ولا فى غيره ، لعجز العقل عن الإحاطة بغير المتناهى تفصيلا ؛ إذ الملاحظات أفعال تحتاج إلى أزمان . والزمان المتناهى لايسع غير المتناهى .

والحاصل أنه :

إما أن يقال بجريان التطبيق فى المرتب وغيره .

أو بعدم جريانه فيهما .

وأما دعوى أن الإجمال كاف فى المترتب دون غيره ، فتحكُّم .

وللحكماء أن يدفعوا هذا بأنه :

* فى المرتب ، متى انطبق الرأس على الرأس ، ذهبت الزيادة فى الاتجاه المقابل للرأسين ، وهو طرف اللاتناهى ، فتنتقل الزيادة إليه ، فلا محيص للعقل حينئذ من أن يحكم :

. . . .

إما بانطباق كل واحد على مقابله ، فيلزم التساوى .
أو لا انطباقه ، فيلزم الانتهاء ؛ لأن الجزء غير المقابل لنظيره ، إنما يكون عند فقد نظيره فى ذلك الطرف . وفقد النظير إنما هو انتهاء احدى السلسلتين ؛ إذ لو لم تنته لكان النظير موجودا ، ولا يمكن الواسطة ؛ لفرض ذهاب الزيادة إلى طرف اللاتناهى .

* بخلاف غير المرتب ؛ فإن للعقل مفرا من الشقين ، بأن يذهب إلى أنه لم ينطبق كل واحد على كل واحد . والزيادة فى الأوساط لعدم فرض ذهاب الزيادة إلى طرف من الأطراف .

⁂

ثم إن كلام الشارح من أصله بيِّن الفساد ؛ فإن الجملتين غير المتناهيتين ــ بعد فرضهما كذلك ــ لا يسوغ عقل أو وهم أن يحكم بزيادة إحداهما على الأخرى ، لاستحالة علم ذلك إلا بالإحاطة بمراتب الأعداد فيهما ؛ وذلك محال لما علمت :
من فرض لا تناهيهما .
وعجز العقل عن الإحاطة بما لا يتناهى تفصيلا .
بخلاف السلسلتين ؛ فإنه قد يعلم من طرفهما المتناهى أن إحداهما زادت عن الأخرى فيه ، شبراً أو شبرين ، أو ما يعلو ذلك بدون توقف على الإحاطة بما فيهما من المقادير .
وذلك بديهى لا يكاد يخفى على عاقل ، فضلا عن إمام كامل .
نعم : يمكن ــ عند من يريد السفسطة ــ أن يقال : لو فرضنا جملة غير متناهية ولا مرتبة ، وانتقصنا منها مقدارا معلوما ، كأربعة مثلا ، فهل هى :

[٣٧] ولى ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع ، وهو أن الأمور غير المتناهية مطلقا ، تستلزم الترتب ؛ لأن المجموع متوقف على المجموع بلا واحد ، وهذا المجموع يتوقف عليه إذا سقط عنه واحد آخر ، وهكذا .

فإذا تُوهم تطبيق المجموعات المترتبة ، يظهر التناهى فى المجموعات . والمجموع الذى تنتهى إليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر ، وذلك هو الاثنان .

فالمجموعات الموجودة هناك تنتهى بعدة متناهية إلى اثنين .

فيكون المجموع الأول متناهياً .

---

* غير متناهية ؛ بعد الانتقاص أيضاً ، فيلزم مساواة الجزء للكل :

أى مساواة ما بقى .

لنفسه مع ما أُخذ .

وهو وحده جزء المجموع من نفسه ومن المأخوذ .

* أو متناهية ؟ فيثبت المطلوب ، وخلاف المفروض ؛ إذ المنقوص منه مقدار متناه .

[٣٧] [ولى ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع . . . الخ] .

أقول : يريد أن يحقق أن كل جملة ، سواء ظهر الترتيب فيها أم لا ، فلا تخلو عن ترتب طبيعى ، وهو كاف فى التطبيق ؛ فإن التطبيق إنما يطلب سلسلة بأى ترتب تحققت .

بيان أنها لا تخلو عن ترتب : أن كل مجموع فهو متوقف على نفسه بعد إسقاط واحد ، كالعشرة تتوقف على نفسها بعد إسقاط واحد ، أى تتوقف على التسعة التى هى أقل منها بواحد .

وكذلك التسعة تتوقف على الأقل منها بواحد هو الثمانية .

وهكذا الأعظم يتوقف على الأقل ، حتى ينتهى إلى مجموع لا مجموع بعده ، وذلك هو الاثنان ؛ إذ كل ما فوقها فتحته مجموع أقل منه ، يتوقف عليه .

. . . .

فلو فرضت جملة غير متناهية ، لكانت مشتملة على مجموعات غير متناهية،الأعظمُ منها موقوف على الأقل منه بواحد ، وهكذا .

فإذا تُوهم تطبيق أحد المجموعات من جملة على نظيره من الجملة الأخرى ، ثم حكم العقل بانطباق ما بعده من المجموعات ، على ما بعده ، وهكذا كل مجموع من إحداهما يقابله مجموع آخر من الأخرى :

فإما أن ينطبق كل مجموع من إحداهما على مقابله من الأخرى ، فيلزم تساوى الجملتين .

أولا ؛ فيلزم انتهاء إحداهما ، فتنتهى الأخرى .

ويظهر التناهى فى المجموعات بحيث يصل كل منهما إلى مجموع لا مجموع بعده ، وهو الاثنان .

فقد انتهت الجملتان بما فيهما من المجموعات بعدةٍ متناهية إلى الاثنين ، فيكون المجموع المؤلف من تلك المجموعات المتناهية متناهيا ؛ لأن ما تألف من أمور عدتها متناهية ، فهو متناه بالضرورة .

⁂

وهذا الكلام ــ كما ترى ــ موقوف على وجود المجموع فى ذاته ، وقد استدل على وجوده بما تقريره من الشكل الأول :

المجموع كل جميع الأجزاء .

وجميع الأجزاء موجود .

فالمجموع موجود .

والمجموع غير المتناهى موجود بجميع أجزائه ، وكذلك ما هو أقل منه بواحد ، وهكذا فيكون كل مجموع منها موجودا ، وإذا كانت المجموعات موجودة ، فيجرى فيها التوقف والتطبيق .

. . . .

أما الأول : فلأن الأعظم لايتحقق ، حتى يتحقق ما هو دونه بالضرورة .

وأما الثانى : فلحصول الترتيب الطبيعى بسبب هذا التوقف .

⁂

واعترضوا على هذا الدليل ـ أى دليل وجود المجموع ـ :

أولا : بالمعارضة .

لأنه لو كان المجموع موجودا ، للزم من وجود زيد وعمرو ، وجود أجسام غير متناهية ، وهو محال بالضرورة .

بيان الملازمة : أن مجموع زيد وعمرو ، لو قيل بوجوده ، فهو أمر زائد عليهما ، ومركب منهما ، والمركب من الجسم جسم ، فيكون المجموع جسما .

ثم نقول : مجموع زيد وعمرو ، مع نفس زيد وعمرو ، هذه الثلاثة ينشأ عنها مجموع آخر مركب منها ، وهى أجسام فيكون جسما . . . وهكذا ...

وإذ كان هذا باطلا بالبداهة ، فملزومه ـ وهو وجود المجموع ـ باطل .

ثانيا : بالمنع ، فإنه :

إن أراد بجميع الأجزاء ، كل واحد واحد ، فالصغرى ممنوعة ؛ إذ ليس المجموع كل واحد واحد .

وإن أراد بالجميع ، المجموع ، منعت الكبرى ؛ إذ هى نفس المدعى ، ففيه المصادرة على المطلوب .

وإن أراد فى الصغرى ، المجموع .

وفى الكبرى الجميع .

لم يتكرر الحد الوسط .

وبالجملة : فلا يصح وجود المجموع فى الأجزاء التى لم يكن بينها افتقار ، كما فيما

. . . .

نحن فيه . أما فيما فى أجزائه افتقار ، فقد يجوز أن يكون المجموع موجودا ، وهذا أمر آخر غير الأجزاء ، كما فى الجسم المركب من الهيولى والصورة .

وفيه كلام .

⁂

وأجابوا عن هـذا ، بأن القول بعـدم وجود المجموع إنـكار للبداهة ؛ فإنا نعلم بالضرورة أنه بعد وجود الأجزاء يتحقق كلٌّ نحـكم بوحدته ، ويترتب عليـه آثار لم تـكن تترتب على كل جزء ، وتعرض له عوارض لم تـكن تعرض لـكل جزء .

وليس ما قدمنا من المقدمات باستدلال ، ولـكن نوع من التنبيه والتوضيح .

وأما ما قلتم فى زيد وعمرو ، إنمـا يتم لو قلنـا بأنه ينشأ للأجزاء مجموع مغاير لتمامها حقيقة .

ونحن لا نقول به ، بل نقول : كما أن للمجموع كثرة حقيقية ، ووحدة اعتبارية ، كذلك له وجود حقيقى ، ووجود اعتبارى .

فالحقيقى هو وجود أجزائه .

والاعتبارى هو ما له فى نفسه بعد تمام الأجزاء .

فمجموع وجودات الأجزاء وجود واحد للمجموع ، فليس أمرا زائدا حقيقة على جميع الأجزاء ، حتى يلزم ما قلتم .

وأما باعتبـار وجوده الاعتبـارى ، فهو زائد . والتسلسل فى الاعتبارات غـير محال .

⁂

وقد يرد على هذا التصوير الذى ذكره الشارح ما قدمنا من أن الزيادة

. . . .

فى الجملتين غير المتناهيتين لا يمكن علمها ولا فرضها ، اللهم إلا أن يقرر بأن جملة واحدة يفرض فيها السلسلتان .

ابتداء إحداهما المجموع المشتمل على جميع المجموعات ،

وابتداء الثانية من الأقل منه بواحد ، فى نفس الجملة .

و يطبق المبدأ على المبدأ ونسوق البرهان .

ثم أقول أيضاً : لايخفى أن الأجزاء والمجموعات هٰهنا غير متمايزة فى الوضع ، فلا يصح أن يراد من تطبيق المبادىء ماهو تطبيق مبادىء الامتدادات ، أو الأجزاء المترتبة فى أوضاعها . فلم يبق إلا أن أراد تطبيق مبادىء السلسلة ، من حيث ما كانت به السلسلة سلسلة .

والسلسلة سلسلة بالترتب الطبيعى ، فالمبادىء مباديها ، فإذن يريد أن المتأخر بالطبع ينطبق على المتقدم بالطبع ، بحيث يكون فى مرتبته على هذا التقرير ، أو العكس على مايقرره ، فى قوله [إن شئت . . . الخ] .

وهذا تطبيق وهمى بحت ؛ إذ العقل يحيل هذا التطبيق ؛ فإن المتأخر بالطبع يستحيل أن يكون فى مرتبة المتقدم ، و إلا لعاد المتوقف غير متوقف ، والعكس ظاهر .

ومبنى برهان التطبيق على جواز تطبيق المبدأين ، وقد استحال هٰهنا فلا يمكن جريان البرهان .

⁂

ثم إن الذى حدا بالشارح إلى أن يلعب بهذا الخيال غفلته عن مأخذ هذا البرهان ، أى برهان التطبيق ، وتوهمه أن المدار فيه على أى ترتيب كان ، ولم يدر أن هذا البرهان برهان هندسى قد أتى به القوم فى مسألة تناهى الأبعاد ، وكان التطبيق فيه فى المقادير التى لا استحالة فى التطبيق فيها على قواعد الهندسة ، كما تبين لك من تقريرنا السابق لهذا البرهان .

[٣٨] وإن شئت قلت : لابد من تحقق الواحد والاثنين والثلاثة ، وهكذا إلى غير النهاية ، فتنطبق السلسلة المبتدأة من الواحد ، على السلسلة المبتدأة مما فوقه .

[٣٩] فإن قلت : إنما يلزم ماذكرت ، لو كان العدد مركبا من الأعداد التي تحته ،

ثم أجروه فى كل مترتب فى الوجود ، بالعلية والمعلولية ، أوفى الوضع ، أوفى الزمان، عند امتياز الأجزاء ، لاستلزامها امتداداً يمكن فيه العطف والتطبيق ، فما جرى فى المترتبات إلا بالتبع لجريانه فى الامتدادات والمقادير ، المبنى على التجويز الهندسى الذى لا استحالة فيه بوجه .

وفيما زعمه الشارح لايستلزم الترتب الطبعى مقدارا ولا امتيازا فى الأجزاء .

على أن الشارح قد أتى بهذا الكلام ليتخلص به من الدفع السابق ، وهو به لايخلص ؛ فإنه لايلزم من تطبيق مجموع على مجموع ذهاب الزيادة إلى الطرف الآخر ، إلا عند الترتب فى الأجزاء ، ووجود الطرف .

وليس لغير المترتب أطراف ، خصوصا فى النفوس المجردة التى الكلام فيها ؛ لأن الزيادة يجوز أن تتخلل المجموع لعدم الامتياز فى الامتداد .

وبالجملة فهذا البيان الذى أورده الشارح ههنا ، فى غاية الفساد من وجوه كثيرة ، لافائدة فى إيرادها لظهور ذلك ، عند من له أدنى إلمام بفن النظر .

[٣٨] [وإن شئت . . . الخ] .

معناه ظاهر ، والفرق بينه وبين السابق أن هذا يؤخذ التطبيق فيه من العلل الناقصة ، وهى المتوقف عليه .

وفى السابق يؤخذ من نفس المتوقف .

والكلام فى هذا ، كالكلام فيه .

[٣٩] [فإن قلت : إنما يلزم ماذكرت ... الخ] .

أقول : إيراد على أن المجموع متوقف على الأقل منه بواحد ، وأن بين الاثنين

وهو ممنوع ، كما اشتهر عن أرسطا طاليس أن العدد مركب من الوحدات ، لامن الأعداد التى هىأقل منه ؛ فإن تركب العشرة من أربعة وستة ، ليس أولى من تركبه من الثمانية والاثنين ، ولا من غيرها من الأعداد التى تحتها .

فإما أن يقال بتركبه منهـا جميعاً ، فيلزم أن يكون له أجزاء متخالفة ، متغايرة فيتعدد تمام ماهية شىء واحد ، وهو محال .

وإما أن يقال بنفى تركبه منها .

ولمـا بطل الأول تعين الثانى .

والثلاثة ، والأربعة ، وهكذا ، ترتبا طبيعيا .

وحاصله : أنه إنما يلزم هذا الترتب لوكان كل عدد مركبا من العدد الأدنى منه ، حتى يكون متوقفا عليه ، ويكون بين الاثنين والثلاثة ترتب طبيعى ، لتوقف الثلاثة على الاثنين وهكذا مافوق الثلاثة .

وكون العدد مركبا من الأعداد التى هى دونه ، فى حيز المنع ، بل قد برهن على امتناعه كما اشتهر عن أرسطا طاليس أنه أرسل إلى بعض تلامذته .

[لاتظن أن الثلاثة حصل لها نوع من الوحدة ، ثم ثلاثة أخرى كذلك .
وتركبت منهما الستة . بل الستة كالثلاثة ، فى التركب من الوحدات] .

واستدل على ذلك بوجوه :

منها : أن الوحدات كافية فى التركب ، فلا احتياج لتركب عدد منهـا ، ثم تركب الآخر منه .

ومنها : أنه لوكانت الأربعة مثلا مركبة من اثنين ، واثنين ، لـكان اللازم من تصور الأربعة بالـكنه ، تصور الاثنين والاثنين ؛ مع أنا نتصورها كذلك ، ولانتصور الاثنين والاثنين .

. . . .

بيان الملازمة : أن تصور الشيء بالكنه ، بدون تصور أجزائه محال ؛ فإن التصور بالكنه ليس إلا تصور الأجزاء مجتمعة .

وأما أنا نتصور الأربعة ، ولا نتصور الاثنين ؛ فلأنا لو فرضنا أن ذهنا من الأذهان لم يقع له أن تصور ما الإثنان أصلا ، ولكن قد عرّف له معرِّفٌ الأربعةَ بأنه : عدد مركب من : واحد ، وواحد ، وواحد ، وواحد .

أو أتى له بنفس عدد الأربعة فى معدود ، حتى شهده بحاسته مثلا ، فقد حصل عنده هذه الماهية بكنهها ، بحيث لم يغب عنه شىء من ماهية الأربعة ، بدون أن يخطر له الاثنان .

ومنها : أن الاثنين مركبة من الوحدات قطعا ، ولا نجد فرقاً بين عدد وعدد .

ومنها : ماذكره الشارح وهو أن العدد لا يمكن تركبه من الأقل منه ؛ فإن العشرة مثلا ، لو قلنا بتركبها مما تحتها ، فتركبها من الأربعة والستة ، ليس أولى من تركبها من الخمسة والخمسة ، أو السبعة والثلاثة ، وغير ذلك .

وإذا لم يمكن تركبها من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح :

فإما أن تتركب من جميعها على العموم ، بحيث يكون كل واحد مما تحتها جزأ من حقيقتها الواحدة ، فيلزم أن تكون العشرة ، خمسين ، وهو الحاصل من جمع ماتحت العشرة من الأعداد .

وإما من جميعها ، لا كذلك ، بل بتركب بعض مع بعض يحصل ماهيةُ العشرة؛ وبتركب بعض آخر مع آخر ، يحصل أيضاً ماهيةُ العشرة .

مثلا بتركب الستة مع الأربعة تتحقق ماهية العشرة .

ومن الثمانية والاثنين كذلك .

ومن السبعة والثلاثة كذلك .

. . . .

وهكذا ... فيلزم أن يكون لشىء واحد ماهيات متعددة ، كل منها تمام ماهيته ، وذلك محال .

بيان اللزوم : أن الماهيات تتخالف باختلاف الأجزاء بالضرورة ؛ إذ عند اتحاد الأجزاء لا تختلف اللوازم لعدم التفاوت ، فلا تختلف الماهيات .

ولأن الماهية إنما هى ماهية بأجزائها ؛ فإذا كانت الأجزاء غير الأجزاء ، فالماهية غير الماهية بالضرورة .

وهـذا حكم بديهى لا يحتاج إلى البرهان .

وههنا قد اختلفت الأجزاء ، فإن كل عدد من هـذه الأعداد ، غير الآخر بالضرورة ، فيجب اختلاف ما تركب منها ، فيكون للعشرة ماهيات مختلفة متعددة.

وأما بيان أنه محال : فهو أن ماهية الشىء مالا يتحقق الشىء إلا به، و به يتحقق. فلو تعددت ماهيات شىء واحد ، لـكان متحققا قبل كونه متحققا ؛ فإن كل واحد منها لا يمكن تحقق الشىء إلا به، و به يتحقق الشىء . فبماهيةٍ مِن المتعدد صار متحققا لـكونها ماهيته ؛ ولـكون المـاهية الأخرى ماهية له لا يتحقق إلا بهـا ، لم يكن متحققا بما صار به متحققا .

هذا خلف .

ومعنى قولنا : [و به يتحقق]

أنه يتحصل به بحيث لا يحتاج إلى شىء آخر فى وجوده ، سوى لوازم الجاعل والجعل ، أى يتم به للشىء ذاته .

فتركبه من جميعها محال .

ومن بعضها تحـكم .

فلا تركب منها ، فيتركب من الوحدات .

☆☆☆

. . . .

واعترض على هذا :

أولا : بأنا نختار تركبه من بعضها ، ولا يصح السؤال عن المرجح لهذا البعض ؛ فإن كون شيء جزأ لشيء ، لا يعلل ؛ فإن ثبوت أجزاء الماهية للماهية إنما هو لذات الماهية ، والجعل إنما يرد بعد تحصل الماهية ماهية . وذلك بكونها بأجزائها .

إن قلت : التحكم فى حكم العقل بتعيين الأجزاء ، أى لا يمكن أن يحكم العقل بجزئية هذا ، دون ذلك .

قلت : كلا منا فى نفس الأمر والواقع،هل يمكن أن يتركب من بعضها ، أم لا ؟ لا أنه هل يمكن أن يعلم ذلك البعض ، أم لا ؟ .

و يمكن الجواب عنه : بأن المراد أنا لما علمنا اتحاد ماهية العشرة على كل تقدير ، علمنا أن كل واحد ليس جزأ لها ؛ فإنها لو كانت أجزاء لاختلفت الماهية باختلافها ضرورة .

فحكم العقل بجواز أن يكون بعضها جزأ تحكم فى الحكم،أى حكم بلا برهان فى مقابلة البرهان .

وثانيا : بالنقض بأن يقال : تركب العدد من الوحدات دون الأعداد ، تحكم أيضاً ؛ لعدم المرجح .

إن قلت : المرجح كون الوحدات موجودة فى جميع الأعداد ، الأقل والأكثر.

قلنا : هذا سد لباب الحكم بالجزئية ؛ فإن أجزاء السرير مثلا لايصح على هذا أن يقال : هى الخشب والمسمار ، بل لابد أن يقال : هى العناصر الأربعة ؛ إذ هى الأجزاء الموجودة فى الكل .

وفيه نظر ؛ فإن الوحدات ههنا أجزاء فعلية للعدد ، بمنزلةالخشب والمسمار للسرير بخلاف العناصر الأربعة للسرير ؛ فإنما هى أجزاء بالقوة و بالواسطة ؛ فإنا لو قطعنا

[٤٠] قلت : هذا الكلام إنما يتمشى إذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته . أما إذا كان محضَ الآحاد ، فلا يتصور ذلك ، وحينئذ تكون كل مرتبة من الأعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط ، لا بصورة مغايرة لموادها ، ويكون هذا من خواص الكم المنفصل .

النظر عن الخشبية لم تتحقق السريرية . ولو قطعنا النظر عن الثلاثية والأربعية ، وفرضنا وجود الوحدات من حيث هى وحدات ، لكانت السبعة سبعة ألبتة ، بل تركب العدد مما تحته ، كتركب سرير من سريرين .

فارجع إلى الإنصاف من نفسك . هل بعد صيرورة السريرين سريرا واحدا ، وجعل كل منهما من الآخر ، بمنزلة الأجزاء الأصلية، يصح أن يقال : إن هذا السرير الواحد الكبير مركب بالذات من أسرة ؟ أو من خشب ومسمار ؟ .

ولا أظنك تشك فى تعين الثانى ، وما هنا من قبيله . وإن البداهة حاكمة بتركب العدد من وحداته ؛ فإن العقل لا يعلم من العشرة ، إلا الواحد ، والواحد ، والواحد ، وهكذا مجتمعة من غير التفات إلى شىء آخر . كيف لا ؟ وإن العدد من عوارض المعدود ، فأجزاء العدد ما هو عارض لأجزاء المعدود ، وإن المعدود هو آحاد الستة عشر رجلا مثلا ؛ فإنك تعد الرجال بستة عشر ، لا أنك تعد الجماعات ، وإلا لقلت ست عشرة جماعة ، وهو خلاف الستة عشر رجلا فافهم .

[٤٠] [قلت : هذا الكلام إنما يتمشى . . . الخ] .

جواب لما أورده عن أرسطو من أنه لو تركب العدد من العدد الأقل منه ، للزم أحد المحذورين :

التحكم .

وكون الشىء الواحد له ماهيات متعددة ، كلٌّ هو تمام ماهية له .

. . . .

وحاصل هـذا الدفع أن لزوم أحد المحذورين لو كان لـكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته ، حتى يلزم :

التحكم .

أو تعدد الماهية .

أما إذا كان محضَ الوحدات، فلا يتصور أحد المحذورين؛ وذلك لأن قولك : العشرة مركبة من ستة وأربعة ، هو عين قولك : من سبعة وثلاثة ؛ لأن الستة صرف الوحدات بلا اعتبار زائد ، والأربعة كذلك .

فـكأنك قلت فى الصورتين : العشرة مركبة من [١] و[١] و[١] و[١] و[١] و[١] و[١] و[١] و[١] و[١] .

إن سميت جملة بـ [الستة] وجملة بـ [الأربعـة] فـكأنك سميت جملة بـ[السبعة] وجملة بـ[الثلاثة] والفرق فى التسمية فقط . فلا تحـكم ولا تعـدد فى الماهية ، حيث لا تخالف بين تركيب وتركيب ، لعدم التخالف بين الأجزاء ، وحينئذ تـكون كل مرتبة من الأعداد ، كالستة والسبعة، نوعا ممتازاً عن بقية المراتب بخصوصية مادته ، أى بزيادته ونقصانه .

واختلاف الزيادة والنقصان فى الوحـدات ليس بصورة مغايرة لموادها التى هى نفس الوحدات .

ولا ريب أن شيئاً من الأشياء لا يتميز بمادته ، إذ :

المادة بعد الجنس .

والصورة بعد الفصل .

والجنس لا يتحصل إلا بالفصل ،

والمادة لا تتحصل إلا بالصورة .

. . . .

فيكون التميز بالمادة بدون صورة ، من خواص الكم المنفصل دون بقية الأشياء .

والعجب كل العجب لصدور مثل هذا الكلام ، عن مثل هذا المحقق ، مع أنه لما لم يكن إلا محض الوحدات ، فلم يكن العدد الأعلى ، إلا مركبا من الوحدات الصرفة . فكيف كان هذا مؤيدا لزعمه : أن الأعلى مركب من العدد الأسفل ، فكأنه بكلامه هذا يريد أن يرجع لفظيا .

فإن القائل بالاستحالة نظر إلى اختلاف أنواع الأعداد ، وأنها تخالف الوحدات.

والقائل بالجواز نظر إلى أن العدد هو نفس الوحدات بدون أمر زائد أيضاً .

ولو لم يكن يعرض للوحدات أمر آخر ، ولم تلحظ إلا بأنها وحدات ، لم يكن لها سوى ما هو لازم كونها وحدات ، وهو مالها فى حدذاتها ،فلم يكن لها أن تختلف آثارها:

من كونها عددا ، بعد أن لم تكن عددا .

وبجواز القسمة وعدمه .

وبالزوجية والفردية

إلى غير ذلك ، مع أن هذه الآثار تترتب عليها .

فلا ريب أنه قد عرض أمر سوى مجرد الوحدات .

وأيضاً لو لم يكن كذلك ، لكنا نتصور الخمسة مثلا بواحد وواحد ، وهكذا على التفصيل ، وليس كذلك ؛ إذ لا يمكن تصور الخمسة خمسة ، إلا بملاحظة وحدة جامعة لهذه الوحدات ، وهى الهيأة العددية الخاصة .

ولعمرى . . . إنه لا فرق بين الوحدات من غير جامع يحصرها تكون الكثرة به واحدا ؛ وبين جريد أو خشب بدون هيأة سريرية ، وما يشبه ذلك .

وهذا بديهى لا يخفى على من له أدنى تنبه .

وما لم تلاحظ لأشياء متعددةٍ وحدةٌ ما جامعةٌ ، لايصح لك الحكم عليها من

. . . .

حيث هى كلٌّ ذو أجزاء ، بل من حيث ما يخص كل واحد واحد ؛ كالجيش إن اعتبرته مجموعا واحدا ، فلك الحكم عليه بالكلية ، وعلى الأشخاص بالجزئية ، والحكم عليه بأنه قد ملأ فرسخا من الفراغ ، وما يشبه ذلك ؛ و إلا فلا كل ولامجموع إذ ذاك، بل ولا كثرة إلا باعتبار شىء مع شىء ،من حيث وحدة تجمعهما ؛ فإنك لا تحكم على كل واحدة بأنها كثيرة ، ولكن تحكم على مجموع الوحدات بأنه متكثر ، بعد أخذه بهيأة اجتماعية تجمع وحداته .

والحق أن لكل عددمن الأعداد صورة نوعية بها يمتاز عن الآخر ، وحيث إنه من الأمورالعرضية ، فليكن فصله أمرا عرضيا هو الهيأة الخاصة التى بها صار عددا ترتبت عليه آثار مخصوصة .

مثلا تقول ــ فى تمييز الثلاثة ــ : كثرة فردية تباين الأربعة فما فوقها ، أو ما يشبه ذلك . وقس عليها سائر المراتب .

ولا ضرورة تلجئنا إلى أن يكون العدد الأعلى مركبا من الأدنى ، حتى نرتكب أمثال هذه التكلفات .

إن قلت : كيف يسوغ لك أن تذهب إلى أن العدد الأعلى غير مركب من الأدنى ؟ وقد أطبق الرياضيون على أن الستة عشر مثلا ، تنقسم على أربعة ، والخارج من القسمة أربعة . فهذه الأربعة التى هى خارج القسمة قسم الستة عشر ، ومعلوم أن الانقسام ليس انقسام الكلى إلى جزئياته ، فهو الانقسام إلى الأجزاء .

فالأربعة جزء الستة عشر .

قلت : الأربعةُ ، أربعةُ أجزاء الستةَ عشرَ ، لا جزءٌ واحدٌ هو أربعة .

فكأنك قلت : مايخص الواحدَ ، أربعةُ أجزاء من ستة عشر ، كما يصرح به نفس الرياضيين .

[٤١] والعجب أن بعض المتأخرين مع تصريحه بأن العدد ، محض الوحدات، وليس فيه صور نوعية ، نفى تركبه من الأعداد التى تحته .

[٤٢] ومن البيِّن أن واحدا ، وواحدا ، يكون جزء واحد ، وواحد ، وواحد .

وليس تعتبر الآحاد عددا ، إلا إذا قرّ أمر الذّهن على اعتبار وحدتها ، وأن لها استقلال المرتبة .

فعند انتهاء الذهن فى اعتبار الآحاد ، ونظره إلى ما تحصل عنده منها مجتمعة ، تتحقق مرتبة العدد إلى أى حد وصل ؛ تعالى إلى مالا نهاية ، أو تدانى إلى الواحد .

[٤١] [والعجب . . . الخ] .

أقول : يتعجب من قول هذا البعض : إن العدد محض الوحدات ولا صورة نوعية له ، مع القول بعدم تركبه من الأقل منه ؛ إذ لامحذور فيه حينئذ ؛ فإن المحذور إنما يلزم لو كان العدد له صورة نوعية ، وحيث قال بأنه لا صورة له ، فكيف يقول بعدم تركبه من العدد الأقل منه .

والعجب للشارح ، فإن المحذورات لم تنحصر فيما ذكره كما سمعت فيما تقدم .

وأيضاً ليس مراد هذا البعض أن العدد ليس له صورة نوعية أصلا ، بل مراده مراد أرسطو من أن أجزاءه ليست أنواعاً لها صور ، بل محض وحدات كما يفهم من ذوق عبارته ، من أن العدد محض الوحدات ، وليس فيه صورة نوعية ، أى ليس يدخل فى أجزائه الصور النوعية المحصلة لأنواع الأعداد ، وإن كان لنفس العدد المركب من الوحدات صورة نوعية ، على مابيناه سابقاً .

[٤٢] [ومن البيِّن . . . الخ] .

معناه ظاهر ، وفيه نظر ؛ فإن واحدا وواحدا جزآن لواحد وواحد ، لاجزء واحد .

[٤٣] ثم عدم تركب العدد من الأعداد التى تحته لا ينافى تركب معروض العدد من معروض تلك الأعداد .

فإنا نعلم بديهة أن زيدا وعمرا ، جزء زيد وعمرو وخالد ، فإن مجموع زيد وعمرو ، أى معروض الهيأة الاجتماعية ، مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد ، أى معروض تلك الهيأة الاجتماعية .

وليس المعروض الأول خارجا عن المعروض الثانى ، ولا عينا له ، فيكون جزأ منه .

فكأنه حصل له الاشتباه .

[٤٣] [ثم عدم تركب . . . الخ] .

أقول : يريد أن يقول : على فرض تسليم أن العدد لا يتركب من الأقل منه، فلا يرد علينا نقضا فيما نحن فيه ؛ فإن التطبيق فى المجموعات إنما يحتاج فيه إلى كون المعدود مركبا من المعدود الأقل ، لا كون العدد كذلك .

وكون العدد ليس مركبا من العدد الأقل ، لا ينافى كون المعدود مركبا ، وهو كاف فى غرضنا : فإنا نعلم بالبداهة أن زيدا وعمرا ، جزآ زيد وعمرو وخالد ، فإن مجموع زيد وعمرو — أى معروض هذه الهيأة الاجتماعية ، الذى هو عبارة عن الذاتين فى أنفسهما — مغاير لمجموع الثلاثة ، أى ذواتها ، بقطع النظر عن هيأتها الاجتماعية .

وليس المجموع الأول ، الذى هو مغاير للثانى ، عينه بالبداهة .

ولا خارجا عنه أيضاً بالضرورة .

وما ليس بعين ولا خارج ، فهو داخل ؛ إذ لا رابع لها .

والداخل جزء .

وفيه نظر :

أولا : لأن كون المعروض منقسما إلى أجزائه ، وبحيث يعتبر ذا أجزاء ،

[٤٤] وعلى ذلك ينبى ما اختاره بعض المحققين فى مذهب الفلاسفة ، من استناد المعلولات المتكثرة إلى الأمور الموجودة ، دون الاعتبارات العقلية :

بأن يصدر عن [ا] وحده [ب] .

وعن [ب] وحده [ح] .

وغير ذلك مما يشبه هذه العوارض ، لا يصح أن يكون له إلا بالتبعية للعدد ، لما هو شائع على ألسنة الخواص والعوام من أن القابل للقسمة بالذات هو الكم ، والكم ههنا العدد .

وحيث كان العدد لا ينقسم إلى الأعداد التى هى أقل منه ، فليس مركبا منها ، فالمعروض — أى المعدود — كذلك .

وثانيا : لا يشك عاقل فى أن ذات زيد وعمرو — فى أنفسهما ، بقطع النظر عن اجتماعهما ، أى عن الهيأة الاجتماعية — خارجان عن ذوات الثلاثة ، بقطع النظر عن أن يجمعهما مجموع واحد ؛ إذ الذوات لذاتها خارج بعضها عن بعض ، اللهم إلا بملاحظة هيأة بينها ؛ فحينئذ المعروض بدون الهيأة ، خارج ليس بجزء ؛ إذ لا جزء إلا لكل ، ولا كل ، لعدم اعتبار الكلية ، أى لعدم مابه يكون الكل كلا ، وهو العلة الصورية .

⁂

ثم لا يخفى أن هذا الكلام الباطل من أوله إلى آخره ، فى الاحتجاج على تناهى النفس الناطقة ، وهو متوقف على عروض العدد من أصله ، للمجردات . وفى عروضه لها كلام .

فكان الواجب عليه أن يبين :

أولا : هل يعرض العدد للمجرادت .

ثم يتكلم فى المجموعات ، وتركب العدد ، وغير ذلك مما أتى به .

[٤٤] [وعلى ذلك ينبنى ما اختاره بعض المحققين ... الخ] .

وعن مجموع [ا ب ﺣ] [د] .
حتى يحصل معلولات متكثرة فى مرتبة واحدة .

أقول : قد تقرر فى مدارك الحكماء أن الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه إلا واحد .

وألحقوا هذا الحكم بالبديهيات ، ونبهوا عليه ببعض تنبيهات :

منها ما ذكره الشيخ الرئيس فى الإشارات، حيث قال، فى نمط [الصنع والإبداع] :
[مفهوم أن علة ما ، بحيث يجب عنها [ا] غير مفهوم أن :
علة ما بحيث يجب عنها [ب] .
و إذا كان الواحد يجب عنه شيئان ، فمن حيثيتين مختلفتى المفهوم
مختلفتى الحقيقة .
فإما أن يكونا :
من مقوماته ، أو من لوازمه ، أو بالتفريق .
فإن فرضتا من لوازمه عاد الطلب جذعا ، فينتهى إلى :
حيثيتين من مقومات العلة ، مختلفتين :
إما للماهية ، و إما لأنه موجود ، و إما بالتفريق .
فكل ما يلزم عنه اثنان معا ، ليس أحدهما بتوسط الآخر ،
فهو منقسم الحقيقة] اه .

وتحقيقه أن العلة التامة يجب أن يكون بينها و بين ذات المعلول خصوصية لا تكون لها مع غيره ، و إلا لكان صدوره عنها ترجحا بلا مرجح .

فإذن علة شىء ، بما هى علته ، لا تكون علة شىء آخر ، فإذا صدر عن شىء واحد معلولان ، فقد كان غير واحد ؛ فإن للمعلولين خصوصيتين بالضرورة ، وهما إنما يكونان لعلتين ، كما سمعت .

⁂

. . . .

وقد تقرر لديهم أيضاً أن الواجب الأول واحد من جميع الوجوه ، ليس فيه جهة التعدد ، لا فى الذات ، ولا فى الصفات .

وإذ كان كذلك ، فلا يصدر عنه إلا واحد ؛ إذ لو صدر عنه اثنان ، لكان له حيثيتان حقيقيتان هما مبدأ المعلولين بالضرورة .

والمفروض وحدته من جميع الوجوه .

ثم إنهم فى بيان أنه كيف تصدر الكثرة عن الواحد ، ذهبوا إلى أن الواجب الأول صدر عنه معلول واحد ، ثم إن ذلك المعلول بصدوره عن الواجب تحقق له ثلاث جهات بثلاثة اعتبارات .

فباعتباره مع علته ، كان له جهة الوجوب بالغير .

وباعتبار وجوده مع ماهيته ، كان له جهة الإمكان .

وباعتبار نفس ذاته موجودة ، له جهة الوجود .

وبتلك الجهات صح اختلاف الصادرات عنه .

وأورد عليهم الإمام الرازى أن الاعتبارات لا يجوز أن تكون مبدأ ، لوجودات حقيقية بالضرورة ؛ فإن العلة أرقى من المعلول فى الوجود ، لا أدنى منه .

على أنه لو كانت الاعتبارات كافية ، فللواجب تعالى اعتبارات كثيرة :

ككونه واجب الوجود .

وعاقلا لذاته .

وغير ذلك .

فكان يصح صدور الكثرة عنه .

فحقق المحقق الطوسى أن ذلك التعدد ليس من قبيل التعدد الاعتبارى ؛ بل المعلولات المتكثرة مستندة إلى الأمور الحقيقة الوجود .

. . . .

وذلك أن الشيخ قال فى [الإشارات] فى [نمط الغايات] بعد كلام كثير :
[ومعلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد من حيثيتين .
وتكثر الاعتبارات والجهات ممتنع فى المبدأ الأول ؛ لأنه .
واحد من كل جهة ، متعال عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة .
واعتبارات متكثرة ، كما مر .
وغير ممتنع فى معلولاته .
فإذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد ، وأمكن أن :
يصدر عن معلولاته] اهـ .
فقال المحقق المذكور :
[فهذا وجه امتناع استناد الكثرة إلى الأول ، ووجوب استنادها إلى غيره بالإجمال.

⁂

و بقى هٰهنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد فى المعلولات بالتفصيل .
ونقدم له مقدمة فنقول :
إذا فرضنا مبدأ أول ، وليكن [ا] .
وصدر منه شىء واحد وليكن [ب] فهو فى أولى مراتب معلولاته .
ثم من الجائز أن يصدر عن [ا] بتوسط [ب] شىء وليكن [حـ] .
وعن [ب] وحده شىء وليكن [د] .
فيصير فى ثانية المراتب شيئان لاتقدم لأحدهما على الآخر .
و إن جوزنا أن يصدر عن [ب] بالنظر إلى [ا] شىء آخر ، صار فى ثانية المراتب ثلاثة أشياء .

. . . .

ثم من الجائز أن يصدر عن [ا] بتوسط [حـ] وحده شيء .

وبتوسط [د] وحده ثان .

و بتوسط [حـ د] ثالث .

و بتوسط [ب حـ] رابع .

و بتوسط [ب د] خامس .

و بتوسط [ب حـ د] سادس .

وعن [ب] بتوسط [حـ] سابع .

و بتوسط [د] ثامن .

و بتوسط [حـ د] معا ، تاسع .

وعن [حـ] وحده ، عاشر .

وعن [د] وحده ، حادى عشر .

وعن [حـ د] معا ثانى عشر .

وتكون هذه كلها فى ثالثة المراتب .

ولو جوزنا أن يصدر عن السافل بالنظر إلى مافوقه شيء ، واعتبرنا الترتيب فى المتوسطات ، التى تكون فوق واحدة ، صار مافى هذه المرتبة أضعافا مضاعفة .

ثم إذا جاوزنا هذه المراتب ، جاز وجود كثرة لايحصى عددها فى مرتبة واحدة إلى ما لا نهاية له .

فهكذا يمكن أن تصدر أشياء كثيرة فى مرتبة واحدة ، عن مبدأ واحد .

⁂

و إذا ثبت هذا فنقول :

إذا صدر عن المبدأ الأول شيء ، كان لذلك الشيء هو ية مغايرة للأول بالضرورة .

ومفهوم كونه صادراً عن الأول ، غير مفهوم كونه ذا هو ية ما .

. . . .

فإذن هٰهنا أمران معقولان :

أحدهما : الأمر الصادر عن الأول ، وهو المسمى بالوجود .

والثانى : هو الهوية اللازمة لذلك الوجود ، وهى المسمى بالماهية .

فهى من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود ، لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئاً ، لم يكن ماهية أصلا . لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها ؛ لكونه صفةلها.

ثم إذا قيست الماهية وحدها إلى ذلك الوجود ، عقل الإمكان ، فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها ، و إذا قيست لا وحدها ، بل بالنظر إلى المبدأ الأول ، عقل الوجوب بالغير ، فهو لازم لتلك الماهية ، بالقياس إلى وجودها مع النظر إلى المبدأ الأول .

ولذلك جاز اتصاف كل واحدة من الماهية والوجود ، بالإمكان والوجوب .

وأيضاً إن اعتبر كون الوجود الصادر عن الأول قائماً بذاته ، لزمه أن يكون عاقلا لذاته .

و إذا اعتبر ذلك له مع الأول ، لزمه أن يكون عاقلا للأول

فهذه ستة أشياء :

وجود ، وهوية ، و إمكان ، ووجوب ، وتعقل للذات ، وتعقل للمبدأ . واحد منها فى أولى المراتب . هو الوجود .

وثلاثة فى ثانيتها هى :

الهوية اللازمة للوجود ، باعتبار مغايرته للأول .

والتعقل بالذات اللازم له ، لتجرده .

والتعقل للمبدأ الذى استفاده من الأول .

واثنان فى ثالثتها :

وهما الإمكان ، والوجوب ، المتأخران عن الهوية ، وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود .

. . . .

وأما باعتبار تقدمها عليه فهما فى ثانية المراتب مع الوجود .

والتعقلان فى ثالثتها .

واسم العقل الأول يتناول هذه الأمور تضمنا والتزاما ، و إن كان المعلول الأول من هذه الجملة ، ليس بالحقيقة إلا واحدا .

والهوية والإمكان يشتركان فى أنهما حالُ ذلك المعلول فى ذاته من حيث كونه بالقوة .

والوجود والتعقل بالذات يشتركان فى أنهما حالُه فى ذاته من حيث كونه بالفعل .

والوجوب والتعقل للمبدأ يشتركان فى أنهما حالُه المستفاد من مبدئه .

⁂

فهذه الأحوال الثلاثة هى التى يعبر عنها بالتثليث الموجود فى العقل الأول .

وا لأولى والثانية : يشتركان فى أنهما حالُه فى ذاته .

والثالثة : تمتاز عنهما بأنها حالُه بالقياس إلى مبدئه .

وهما المرادان من قول من ذكر التثنية] .

انتهت عبارته فى هذا البيان .

فهذه جهات حقيقية يصح أن يصدر بتوسطها معلولات حقيقية .

قال الشارح :

إن هذا البيان موقوف على ما فهم من قوله :

[فإن مجموع زيد وعمرو . . . الخ] .

من أن للمجموع وجودا وتحققا حتى يحكم عليه بأنه داخِل أو خارج .

وأن وجود المجموع الأصغر ، غير وجود الأكبر ، وأنه مع متمم الأكبر ، تمام الأكبر ، فيكون جزأ منه .

[٤٥] وعلى هذا ينبنى البرهان المشهور على إثبات الواجب من غير توقف على

ووجه بناء هـذا البيان عليـه . أنه لو لم يكن للمجموع وجود ، لم يكن ثم إلا وحدات صرفة [ا] و [ب] مثلا .

وكل واحدة منهما لا تعدد فيها بوجه ، فما يصدر عن [ا] إلا واحد هو [ب] ولا عن [ب] إلا واحد هو [ح] لعدم تحقق شيء ثالث يصدر عنه [د] فى مرتبة [ح] .

فلا بد من القول بأن لمجموع [ا] و [ب] وجودا ، وعنـه يصـدر [د] فى مرتبـة [ح] .

ولو لم يكن وجود الأصغر مغايرا للأكبر ، لما كان لتوسط مجموع [ح] و [ب] حكم سوى مجموع الثلاثة .

⁂

ونقول :

فيه نظر ؛ فإنه :

إن أراد أنه لا بد أن يكون للمجموع تحقق زائد عن تحقق أجزائه ، فلا نسلم بناء قول المحقق عليه إذ قول المحقق موقوف على أن لـكل من [ا] و [ب] دخلا فى تحقق [د] أى كل منهما جزء علة له.

وهذا لايتوقف إلا على وجود [ا] ووجود [ب] فقط .

لا على أن يكون لهما تحقق ثالث .

و إن أرادبتحقق المجموع تحقق نفس الأجزاء ، فهذا لانزاع فيه لأحد ، و بناء البيان عليه ظاهر ؛ إذا ما لم يـكن [ا] و [ب] لم يكن يصدر عنهما ثالث .

ثم لا يخفى مافى عبارةالشارح ، من عدم المطابقة للمرام ـ .

[٤٥] [وعلى هذا ينبنى البرهان المشهور على إثبات الواجب . . . الخ] .

أقول : قد برهنوا على إثبات الواجب ببراهين كثيرة .

إبطال الدور والتسلسل ؛ فإن محصله أنه لو ترتبت الممكنات إلى غير النهاية فكل واحدة من السلسلة مستندة إلى علتها الموجودة فيها .

وأما المجموع فعلته :

إما نفس المجموع .

أو جزؤه .

أو خارج عنه .

والأول والثانى : باطلان ، على ما بيّن فى موضعه .

فتعين الثالث .

والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب تعالى .

ولا قدح فى هذا الدليل إلا بأن نختار استناد المجموع إلى جزئه ، عل ما فصلناه فى بعض رسائلنا .

منها : ما يتوقف على إبطال الدور والتسلسل ، ولا غرض لنا به .

ومنها : مالا يتوقف على ذلك .

فما لا يتوقف على ذلك ، برهان مشهور ، حاصله :

أن الممكن يحتاج فى وجوده إلى غيره ألبتة . فلا بد لكل ممكن من الممكنات من علة .

فإن انتهت الممكنات إلى واجب الوجود ، فذلك المطلوب .

و إلا ، بأن ذهبت إلى غير النهاية ، فكل واحد منها معلول لما قبله ، وعلة لما بعده ، فكل واحد منها ممكن .

و إذا كان كل واحد ممكنا ، فجملة السلسلة ممكنة ، فتطلب علة .

فتلك العلة :

. . . .

إما نفس الجملة ، وهو محال ؛ لأن الشيء لا يكون علة لنفسه ،

أو جزء الجملة ، وهو محال أيضاً ؛ لأنه يستلزم أن يكون الشيء علة لنفسه ولعلله، إذ كان ذلك الجزء علة لجميع السلسلة .

و إما خارج عن الجملة، والخارج عن جملة الممكنات واجب بالذات ، فثبت المطلوب.

☆☆☆

ولا قدح فى هذا البرهان إلا بأن يقال :

نختار أن المجموع مستند إلى جزئه ، بمعنى أن كل واحـد من الآحاد ، فهو موجود بعلة ، هى معلولة لما قبلها إلى غير النهاية .

فتلك الأجزاء مؤثرة فى وجودها إلى غير النهاية .

ووجودات الأجزاء علة فى وجود المجموع . وكل جزء فوجوده جزء لعلة ذلك المجموع،ومجموع الوجودات علة لمجموع الأجزاء؛إذ لا يتحقق مجموع إلا بتحقق أجزائه.

و بزوال جزء واحد يزول ذلك المجموع .

وهذا البرهان ـ بحيث لا قدح فيه إلا بهذا الوجه ـ إنما ينبنى على أن المجموع الأعلى مركب من الأدنى منه ، فيكون الأدنى جزأ ، فيدخل تحت الترديد المذكور فى البرهان ، و يكون الترديد حاصرا .

أما لو لم يكن المجموع الأعلى مركبا من الأدنى،ولم يكن الأدنى جزأ ، فلا يكون الترديد فى البرهان حاصرا لوجود شق رابع ، وهو :

أن لا يكون : عينا ، ولا خارجا واجبا ، ولا جزأ .

وهو أن يكون المجموعَ الأدنى .

فيجوز أن يكون هو العلة للجملة ، فيأتى القدح فى البرهان ، بما سوى القدح المذكور ، مع أنه لا قدح فيه إلا القدح المذكور .

☆☆☆

[٤٦] فعلم أن المتعدد الأقل ، جزء من المتعدد الأكثر.
وما يتوهم من أنه ليس هناك إلا الآحاد ، فاسد مخالف لحكم العقل .

[٤٧] فإن قلت : فعلى ما ذكرت يلزم أن تكون معلومات الله متناهية ، وإلا انتقض البرهان .

وفى كلام الشارح هذا نظر ظاهر ؛ فإن ما بطل به كون الجزء الواحد علة ، يبطل به كون الأجزاء الكثيرة علة .

فلنا أن نريد من شق كون العلة جزأ الجملة ، ما هو أعم :

من الجزء الواحد .

والأجزاء المتعددة .

والمحال عليه ظاهر .

والقدح المذكور إنما هو باختيار هذا الشق على أى حال ، فلا يحتاج إلى بناء البرهان ــ بالحيثيةالمذكورة ــ على اعتبار المجموع جزأ واحدا،بل أجزاء كثيرة،فافهم.

[٤٦] [فعلم . . . الخ].

أقول : قد علمت مما قاله ورتبه : أن المتعدد الأقل جزء من المتعدد الأكثر .

وما يتوهم من أنا لا نرى العدد إلا الآحاد الصرفة ، وهم فاسد مخالف لحكم العقل ؛ فإن البداهة حاكمة بأن الخمسة جزء العشرة ، وغير ذلك .

ولعل كلام الشارح هو الفاسد بالبداهة ؛ فإن العقل عند تصور العشرة حاكم بأن ليس إلا آحاد ، وهيئة اجتماعية انتزاعية .

وإلا لكان بحضور العشرة فى الذهن ، تحضر الخمسة أو الثمانية ، أو غيرهما ، وليس كذلك .

وقد علمت ما فى كلامه من الخبط فتذكر .

[٤٧] [فإن قلت : فعلى ما ذكرت . . . الخ].

قلت : لو كان علم الواجب بالأشياء بصور مفصلة لـكان الأمر كما ذكرت ، لـكن ذلك ممنوع ، لجواز أن يكون علمه تعالى واحدا بسيطا ، كما ذهب إليه المحققون فلا تعدد فى المعلومات بحسب علمه تعالى .

فلا يتصور التطبيق فى معلومات الله .

ولذلك ذهبت الفلاسفة إلى أن علم الله تعالى إجمالى ، وذهب بعضهم إلى نفى علمه تعالى بالأشياء غير المتناهية .

وتحقيق علم الله تعالى يستدعى بسطا فى الـكلام ، لا يحتمله هذا المقام .

أقول : يريد أنك قد أطلت فيما سبق ، وأجدت القول فى أن تحقق جملة غير متناهية محال على كل حال : اجتمعت فى الوجود ، أم لا ؛ ترتبت ، أم لا

وهـذا يعارضه ما تقرر فى مدارك أصحابنا ، بل وغيرهم ، من أن معلومات الله غير متناهية .

فإن الـكلام على ما ذكرت يأتى فى تلك المعلومات ، ويجرى فيها برهان التطبيق:

فإما أن تقول بتناهى المعلومات ، وهو خلاف الحق .

أو بتخلف مقتضى البرهان ، فيـكون البرهان باطلا .

فأين السبيل ؟

والجواب المشار إليه بقوله [قلت : لو كان . . . الخ] هو أن ذلك إنمـا يلزم لو كان علم الواجب بالأشياء غير المتناهية ، بصور مفصلة متباينـة متمايزة موجودة فى العالم العلمى ، كلٌّ على حدة .

فإنه حينئذ يصح فرض السلاسل ، والتطبيق ، وسوق البرهان .

ونحن لا نلتزم أن يكون علم الواجب تعالى كذلك ؛ لجواز أن يكون علمه تعالى واحدا بسيطاً محيطا بجميع التفاصيل ، بدون وجودها مفصلة بنحو من الوجود ؛ وذلك بأن يكون بصورة واحـدة ، هى مرآة لغير المتناهى ، بحيث ينطوى علم غير المتناهى فى تلك الصورة .

. . . .

أو بأن يكون علم غير المتناهى ، منطويا فى علمه تعالى بذاته ؛ إذ حيث كان الواجب تعالى مبدأ لجميع الممكنات ، والعلم التام بالمبدأ ، علم تام بالصادر ؛ بمعنى أن العلم بالصادر منطو فى العلم بالمبدأ .

فعلمه بذاته علم بجميع الممكنات ، بمعنى أن ذلك العلم مشتمل على هذا ، وهذا منطو فيه ، فهو علم إجمالى لا تفصيلى ، كما ذهب إليه كثير من أهل النظر ؛

فليس للمعلومات فى العلم تعدد ؛ و إذ لا تعدد فلا تطبيق ، كما أشرنا إليه .

ولأجل أن علمه تعالى واحد بسيط ، اختلفت عبارات المعبرين فيه :

فمن قائل — وهم الحكماء — : إنه إجمالى .

ومن قائل : بأنه لا يعلم الأشياء غير المتناهية ، بمعنى أنه ليس هناك صور التفاصيل .

وليس من رأى الشارح القول بأن للبارى تعالى علما تفصيلا سوى هذا العلم الإجمالى ، حتى يرد ما أورده عبد الحكيم من أن : الجواب لا يحسم مادة السؤال ، بل يقول : إن علمه بغير المتناهى ، ليس إلا هذا الإجمالى فقط . وله فى التفصيلى كلام لم يذكره هنا .

وما تعطيه الألفاظ هنا ، وفى غير هذا المحل كلفظ [إجمالى] و [كلى] ونحو ذلك ، من أنه علم لا يتعلق بدقائق الأشياء وجزئياتها ، إنما هو على متعارف العامة فى استعمالها .

أما أهل العلم من النظار ، فلا يمر هذا الوهم بخواطرهم . و إنما يعنون — إذا قالوا — و يفهمون — إذا قيل لهم — : نحوا أعلى وأجل من كل ما يسمى علما .

وتحقيق علم الله تعالى يحتاج إلى بسط ليس هذا محله . وقد يأتى . وقد بسطنا الكلام فيه بسطا إجماليا ، فى رسالتنا [الواردات] ولعلنا نأتى على غايته فى كتاب آخر .

[٤٨] فإن قلت : معلومات الله غير متناهية ، سواء كان العلم المتعلق بها واحداً أو متعدداً ، فيجرى التطبيق فى المعلومات .

قلت : على تقدير حدوث العالم تكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجى ، متناهية ؛ لأن الحوادث لها مبدأ ، والحوادث الاستقبالية لاتبلغ مبلغ اللاتناهى ؛ فإنها ليست غير متناهية ، و إن كانت غير واقعة عند حد .

فالتطبيق : إن كان بحسب وجودها فى علم الله تعالى ، فهى هناك متحدة غير متكثرة .

و إن كان بحسب وجودها فى الخارج ، فهى متناهية .

---

[٤٨] [فإن قلت : معلومات الله . . . الخ] .

أقول : إيراد على قوله [إنما يلزم ذلك لو كان علم الله . . . الخ] .

حاصله : أنه لامدخلية لكون العلم بسيطاً أو غير بسيط ، فيما نحن فيه ؛ فإن الكلام فى المعلومات ، لافى العلم . فسواء كان العلم بسيطاً أو غير بسيط ، يأتى الإشكال فى المعلومات ؛ ولم يتبين حصر وروده فى كون العلم تفصيليا .

وحاصل الجواب المشار إليه ؛ بقوله [قلت على تقدير ...] أنْ نعم إن الكلام فى المعلومات ، ولكن ماذا تريد من جريان البرهان فيها ؟

فإن كنت تقول : إنه يجرى فيها موجودة فى الخارج ـ بمعنى أنها لو وجدت فى الخارج غير متناهية ، لجرى فيها البرهان ـ فسلم ؛ والتناهى لازم لجريان البرهان ، فيلزم أن يكون لها أول فى المبدأ ، و إلا لكانت غير متناهية .

و إذا تحققت الأولية من جهة المبدأ ، كان العالم بأسره حادثاً .

ولما ثبت حدوثه ، ثبت أن المعلومات الواقعة فى عالم الخارج ، متناهية . و إنما هى غير متناهية فيما لايزال ـ لابمعنى أن الخارج يحصرها ، على أنها غير متناهية ، بل

[٤٩] واعلم أن المتكلمين ينفون الوجود الذهنى ، ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث غير المتناهية .

ولما كان من أجلى البديهيات أن التعلق بين العالِم والمعدوم الصرف ، محال ، التجؤوا إلى القول :

بمعنى أنها لاتقف عند حد ، وكل ماحتواه الخارج منها فهو متناه — والبرهان إنما يجرى فيما أتى عليه الوجود بأى نحو .

فقد قبلنا جريان البرهان فيها ، موجودة فى الخارج ، وسلمنا النتيجة ، وهى لزوم التناهى فيه .

وإن كنت تقول : إنه يجرى فيها موجودة فى العلم ، فهى فى العلم موجودة بوجود واحد بسيط ، لاتكثر فيه بوجه ، بناء على مابينا أنها معلومة بصورة واحدة ، إجمالية ، لاتفصيل فيها ولا تمايز .

فاندفع الإشكال بحذافيره ، وانقطعت مادة الشبهة فى ورود المعلومات نقضا على براهين الشارح ؛ فإن المعلومات لاتمايز ولا تتعدد ، تعددا يفضى إلى جواز التطبيق إلا فى عالم الخارج ، ومقتضى البرهان فيها إذ ذاك مسلم التحقق . ووصفها بعدم التناهى إنما هو بمعنى [اللاَّ تَقِفِيَّة] وهو لا ينافى استحالة التسلسل ؛ فإن كل مادخل تحت الوجود — على أىٍّ نحو فرضته — فهو متناه .

وكان على الشارح أن يتمم الكلام على هذا الوجه الذى قررناه ؛ فإن فى عبارته مايوهم إيهام الغلط .

[٤٩] [واعلم أن المتكلمين . . . الخ] .

أقول : يريد :

أن يذكر ما أجاب به بعض القوم عما أورده بقوله : [فإن قلت : فعلى ماذكرت . . . الخ] من النقض بالمعلومات غير المتناهية .

بأن تعلق العلم بالحوادث إنما يتحقق وقت وجودها .

وأن صفة العلم قديمة ، والتعلق حادث .

وأنت خبير بأن العلم ما لم يتعلق بشيء ، لم يصر ذلك الشيء معلوما بالفعل .

فيلزم عليهم أن لا يكون الله تعالى عالما فى الأزل بالحوادث ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

وفيما ذكرناه مخلص من ذلك .

وبيِّن فساد هذا الذى أجابوا به .

وحاصل ما أجابوا به : أنه لما تقرر لدى المتكلمين نفى الوجود الذهنى ـ أى وجود الحقائق بوجود علمى ، سوى الوجود الخارجى ـ وثبت بالبرهان أن الواجب تعالى عالم بجميع الممكنات أزلا ، فالممكنات بأسرها معلومة له تعالى ، وإن لم توجد فى علمه تعالى.

وهى قبل وجودها الخارجى لم تكن خارجية ، فلا تحقق لها بوجه من وجوه التحقق ، فلا يمكن جريان التطبيق فيها ؛ حتى يلزم أحد المحذورين :

فإنها لا وجود لها ، غير متناهية :

لا فى العلم ؛ لعدم الوجود الذهنى .

ولا فى الخارج ، لحدوثها بأسرها ، وإن كانت لا تقف عند حد ؛ إذ كل ما وجد منها فى الخارج متناه .

ولما أورد عليهم : أن من المحال التعلق :

بين ذات العالم .

وبين ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه ـ لا فى الذهن ، ولا فى الخارج ـ ؛ فإن التعلق إضافة لا تتحقق إلا بطرفين ، بحكم الضرورة العقلية .

التجؤوا إلى القول بأن صفة العلم قديمة ، وتعلقها حادث .

☆☆☆

. . . .

وحاصل ما بيَّن به الشارح فساد هذا القول : أن هذا الذى تخلصوا به ـ أى أن العلم قديم ، وتعلقه حادث ـ قول بأن الممكنات ليست بمعلومة له تعالى فى الأزل ؛ فإن الشىء لا يكون معلوما لعالم :

إلا أن يكون ذلك الشىء حاصلا عند هذا العالم ، بأى نحو من الحصول .

ويكون علمه متعلقا به .

ومجردُ كون العالم متصفا بصفة ، هى مبدأ لأن ينكشف له المعلوم ، بعد التعلق ؛ لا يكفى فى كونه عالما بذلك المعلوم ؛ بل لا بد من التعلق .

وهذا من أحكام الضرورة أيضاً .

❊

وإذا كان التعلق حادثا ، كان علم الواجب بالأشياء حادثا ، فيكون الواجب تعالى غير عالم بالممكنات أزلا ، وإنما يعلمها عند حدوثها .

وهذا قول قال به أبو الحسين البصرى من المعتزلة ، وتبعه السلف والخلف ، ورمى به البرهان فى وجه قائله ؛ فإن البرهان قد قام على أن الواجب تعالى عالم بالأشياء أزلا وأبدا .

فما أجابوا به والتجؤوا فيــه إلى مثل هــذا القول ، فرار من محال ، ووقوع فى أشنع منه .

❊

واعلم أن تميز شىء عن شىء ، إنما يكون باختصاص أحدهما بما ليس للآخر .

إذ لو لم يكونا أصلا .

أو كان لكل تمام ما للآخر .

لم يكن امتياز .

إذ على الثانى هما عينان لا غيران .

. . . .

وعلى الأول لا موضوع حتى يقع وصف التمايز عليه .

فمن المحال تمايز الحقائق حتى تنحو نحوا من التحقق . وليس لنا إلا :

الخارج .

والذهن .

فما لا تحقق له فيهما ، لا تميز له ، فلا يتعلق به العلم ؛ فإن العلم انكشاف أو يستلزمه ، فيطلب منكشفا ، وكيف يكون منكشفا وهو تحت أستار بحت العدم ، وفى خفاء محو امتيازه عن غيره ؟

و إن القول :

بأن للمعدومات الممكنة ثبوتا فى الخارج ، و إن لم يكن وجودا .

أو بأن للمعلومات صورا لازمة لذات الواجب ، و إن لم تكن مساوية للممكنات فى الحقائق النوعية .

لا ينفع فى الجواب ، لجريان البرهان فى :

الثابتات .

وصور المعلومات .

و يلزم أحد المحذورين .

و إن المكابرة القائلة : لا يستحيل تعلق العلم بالمعدوم الصرف ، وأن الاستحالة موردها غير التعلق العلمى ، ناشئة عن الجهل وارتكاب سبيل السفسطة ؛ فإن من البديهى ، أن العلم إنما هو ما يستلزم حضور المعلوم عند العالم ، بأى نحو من الحضور ، و إن بوجه ، على التفاوت فى العلم ، سواء كان بذاته ، أو بمثاله .

فإن لم يكن المعلوم حاضرا ، لدى العالم ، بنحو من الأنحاء أصلا ، ومع ذلك قيل : إنه معلوم ؛ فقد قيل :

[٥٠] فإن قلت : العلم الإجمالى ليس علما بالفعل ، بل بالقوة ، فيلزم المحذور .

قلت : قد حقق فى موضعه :

أن العلم الإجمالى علم بالفعل ، وهو التعقل البسيط الذى يجعله الفلاسفة مستفاداً من المبادئ العالية .

والتفصيلى إنما هو للنفس من حيث هى نفس .

قالوا : التعقل الإجمالى للمبادئ العالية ، هو المبدأ الخلاق للصور التفصيلية فى الخارج .

ولك أن تقول : التعقل الإجمالى فينا أيضاً مبدأ للصور التفصيلية فى أذهاننا .

إنه معلوم ومجهول .

أو حاضر وغير حاضر .

والعجب . . ! ! هل يقال : علمت مالم ينتسب إلى ذاتى بنحو من أنحاء النسبة ؟

و إن القول بأن البرهان إنما يجرى فى الموجودات الخارجية ، هوس ؛ لدوران رحى الاستدلال على التحقق . والموجودات العلمية من الأمور الحقيقية القائمة بذات العالم ، أو بذاتها ، على أى وجه عقلتها ، والعدد يعرضها لمكان الكثرة . فالبرهان يعتمدها .

وفيما ذكره الشيخ مندوحة عن كل ما ذكر .

[٥٠] [فإن قلت : العلم الإجمالى ليس علماً بالفعل . . . . الخ] .

أقول : إلزام له بمثل ما ألزم على المتكلمين .

حاصله : كما لزم على المتكلمين أن البارى تعالى ليس عالماً بالممكنات أزلا ، و إنما هو بقوة أن يعلم ، فقد لزم ذلك ماذهبت إليه فى قولك : إن علم البارى تعالى إجمالى .

فإن العلم الإجمالى علم بالتفاصيل بالقوة ، فإن تفاصيل الأشياء ليست لديه ، و إنما الحاضر عنده صورة واحدة إجمالية ، فهى المعلومة والتفاصيل مجهولة . و إنما هو بقوة أن يعلمها .

. . . .

وقوله [قلت . . . الخ] إشارة إلى جواب هذا الإلزام .

وحاصله : أنه قد حقق فى فنى الكلام والفلسفة أن العلم الإجمالى علم بالفعل ، وتمثلوا له بعلم المسئول بجواب المسألة ، بعد السؤال ؛ فإن المسئول قبل السؤال ليس بملتفت إلى الجواب بالمرة ، وليس الجواب بحاضر عنده ، فهو بقوة أن يعلمه ؛ فإذا سئل حضر عنده الجواب ، فصار عالما به ، بعد أن كان بالقوة ، وليس بعد القوة إلا الفعل، فقد صار عالماً بالفعل ، إلا أن تفاصيل المقدمات من صغراها وكبراها ، وهيأة التركيب ، ليست من التفصيل والتمايز ـ بحيث تستقل كل صورة منها بوجودها الذهنى منفصلة عن الأخرى ـ بل هى حاضرة كلها بصورة واحدة بسيطة .

ثم إذا أخذ فى البيان ، أخذت الصور تنشأ فى ذهنه ، على الترتيب والتفصيل .

فالعلم الإجمالى بالجواب، علم به بالفعل ، لا بالقوة ؛ وهذا العلم الإجمالى الوحدانى ـ الذى هو التعقل البسيط عند الحكماء ـ هو الواجب للمبادىء العالية ؛ وهو المبدأ للصور التفصيلية :

الخارجية .

والذهنية .

فى المدارك السفلانية .

فلو لم يكن هذا التعقل البسيط ، علماً بالفعل ، لما صح كونه مبدأ للتفاصيل ، فإن التفاصيل إنما تنشأ بعد العلم بها ، فما نشأت عن المبادىء إلا بعد علمها بها ، وليس لها إلا الإجمالى ، فهو علم بها بالفعل .

ولكونه مبدأ للصور بحيث لاتنشأ الصور إلا بعده ، سموه [خلاقا للصور] وإلا فالقائم هو به ، هو [الخلاق] لا هو .

وهذا التعقل البسيط إن كان وصفا لنا ، فهوالذى يسميه الحكماء [عقلامستفادا]

. . . .

الذى هو فى المرتبة الرابعة من مراتب النفس ؛ لأنه مستفاد من المبادىء العالية :

لقبولنا واستعدادنا .

و إفاضتها علينا ، و إشراقها .

ثم التفصيل يقع فى النفس ، من حيث هى نفس ـ أى مدبرة للبدن متعلقة به ـ

فالعلم يفاض عليها إجمالياً ، و بتنزله إلى قواها المقتضية للتفصيل يكون تفصيلياً .

فليس يبعد منك أن تقول على سبيل التجوز : العلم الإجمالى فينا ، خلاق للصور التفصيلية المتمايزة فى أذهاننا .

⁂

هذا تقرير ما للشارح فى هذا المقام ، على وجه لائق . بقى لنا مع الشارح كلام فيما اختاره ، فاسمع .

قوله : [إن علم البارى تعالى واحد بسيط ليس بصور مفصلة] إن كان أراد به ، أنه بصورة واحدة إجمالية ، مشتملة على الصور المفصلة ، كما يرشد إليه كلامهم فى العلم الإجمالى ، وأنه علم بالفعل ، و يفيده كلامه ، فيما يأتى .

فنقول : ما كنه هذه الصورة التى اشتملت على جميع الصور ؟ هل هى مفهوم كلى يشمل جميع المفاهيم ؟

كمفهوم الممكن .

أو مفهوم العالم .

أو مايشبه ذلك من المفاهيم الشاملة .

بحيث يكون ذلك المفهوم حاضراً عنده ، حاكياً كل ما تحته بكليته الإجمالية .

أو هى مجموع صور المعلومات ؛ من حيث هى مجموع ؛ بحيث تكون جميع الصور حاضرة عنده ، ولكنه يعلمها بهيأتها الاجتماعية ، لا بصورها التفصيلية .

⁂

. . . .

فإن كان الأول فالعالم بمفهوم واحد فقط ، لا يصح أن يقال : إنه عالم بجميع ما اشتمله هذا المفهوم بالفعل من كل وجه ، بل يقال : إنه علم جميع ما اشتمله بوجه ذلك المفهوم فقط .

وإلا فنحن نعلم مفهوم الممكن ـ أى أن هـذا المفهوم حاضر فى أذهاننا ـ فهل يقال : إننا نعلم جميع الممكنات بمجرد تصورنا لمفهوم الممكن .

ولو صح ذلك ، فقد استوى علمه وعلمنا من هذه الجهة ، وزدنا عليه تفاصيل كثيرة ؛ فإن لدينا من التفاصيل ماليس عنده على هذا الرأى .

فيلزم أن يكون الواجب تعالى عالماً بالأشياء على وجه لايضر الجهل به ، وغيره عالم بحقائق الأشياء ولوازمها على ماهى عليه .

فإن العالم بشىء من وجه فى الحقيقة ، ليس عالماً إلا بذلك الوجه، وسائر الوجوه لديه مجهول .

⁂

وإن كان الثانى فلا يفيده فى التخلص من التسلسل ؛ فإن مجموع الصور غير المتناهية ؛ مشتمل على أجزائه ، وهى تلك الصور بالضرورة ، فهى وإن لم تكن ملتفتا إليها بالذات ، فهى حاضرة عنده بأسرها فى الواقع ، وقع الالتفات ، أم لا .

والعدد يعرضها من حيث ذاتها :

فيجرى فيها البرهان ، فتكون المعلومات متناهية .

أو ينتقض البرهان .

وأيضاً يلزم جهلُ الواجب ـ عز اسمه ـ بتفاصيل الأجزاء والجزئيات ، وعدمُ التفاته إليها ، وذلك مما يجب تنزيهه تعالى عنه .

فإن كان يريد من الصورة الإجمالية ، غير ذلك ، فليبينه حتى نتكلم معه فيه .

. . . .

و إن كان أراد بقوله المذكور ـ أى أن علمه تعالى واحد بسيط ـ ماصرح به هو فى بعض رسائله ـ نقلا عن الحكماء ـ حيث قال :

[الذى يشبه أن يكون مذهب الحكماء هو أن ذاته تعالى عَلِمَ بذاته ، وعلم بمعلولاته إجمالًا .

فعلمه علم بذاته ، باعتبار .

و بمعلولاته ، باعتبار آخر .

والحيثية الأولى ، علة للحيثية الثانية .

فعلمه بذاته ـ من حيث إنه علمه بذاته ـ علة لعلمه بغيره .

وكما أن العلم الإجمالى فينا مبدأ للعلم التفصيلى ، كذلك العلم الإلٰهي الإجمالى ، مبدأ للصور التفصيلية :

فى الخارج .

وفى المدارك السفلانية ، والنفسانية] انتهى .

وذكر غيره عن الحكماء أيضاً ، حيث قالوا :

[العلم بالعلة يستلزم العلة بالمعلول .

وعلم الذات عين الذات . وهو واحد بسيط .

فالعلم بالمعلولات كذلك . فإنه هو] .

فنقول : إنه غلط وارتباط ؛ فإن العلم بالذات ، ليس هو العلم بالمعلول ؛ كما يعلم من تقرير الدليل ، بل يستلزمه .

واللازم غير الملزوم .

فللذات علمان :

علم بذاتها .

. . . .

وعلم بمعلولاتهـا .

والأول علة للثانى ، كما قال :

ثم إن المعلولات متساوية الأقدام فى لزومها للذات ، من حيث هى معلولات ، فيجب أن تـكون بأسرها معلومة له تعالى ، لما علمت أن العلم بحقيقة العلة ، يوجب العلم بحقيقة المعلول .

وكما أن المعلولات ، معلولات له تعالى ، كما هى مفصلة ، فيجب أن يعلم حقائقها مفصلة بعين هذا الدليل الذى ذكره ، أى أن العلم بالذات يوجب العلم بالمعلولات .

وقوله : [قد حقق فى موضعه أن العلم الإجمالى علم بالفعل]

نقول عليه : ما زعمه محققا ، غيرُ محقق ؛ فإن المسئول بعد السؤال ، إنما قد حضر عنده جهة الجواب ، أى منشؤه ومأخذه .

وأما نفس الجواب فلم يحضره ، ثم بِأَخذه فى تفصيله ، يلتفت إلى تركيب ما يأخذه من ذلك المأخذ ، فتحضر لديه المقدمات مفصلة ، فيتكلم بها ، على طبق علمه بها .

وإنه قبل هذا الالتفات ، يجهل هذا التفصيل والترتيب المخصوص ، وغيره ؛ ولذلك يفـكر عنـد التفصيل كيف يُحكم الترتيب ؛ وربمـا ظهر له خطؤه ، فى ظنه أن مأخذ الجواب مأخذ له .

فإن كان علم البارى تعالى إجماليا بهذا المعنى ، فهو ليس بعالم بتفاصيل الممكنات وآحادها ، بل علم علما قد يحصل منه علم هذه الممكنات .

وهذا جلى .

وأما تشبثه بأذيال الحـكماء فى قولهم :

[إن علوم المبادئ العالية تعقلات بسيطة ، وهى مبدأ للصور التفصيلية] .

فلا يجديه نفعا :

[٥١] وإنما أشبعنا الكلام فى هذا المقام ، لأنه من أصول العقائد الدينية . وقد كثر فيه تعارك الآراء ، وتصادم الأهواء ، ولم يأت جمهور المتكلمين فى هذا المبحث بشىء يتعلق بقلب الأذكياء ، بل اجتهدوا فى إيراد المنوع البعيدة ، التى يأباها الطبع المستقيم أشد الإباء .

فبقيت نفوس الناظرين فيها ، مائلة إلى مذهب الحكماء .

بل الأئمة التى أوردوها أيضاً شأنهم ذلك بلا امتراء .

أما أولا : فلأنا نتكلم معهم ، كما نتكلم معه .

وأما ثانياً : فلأن ما نقله الشارح عنهم ، شىء قد قرره المتأخرون ، وما حققوه حق التحقيق ، بل أدرجوه تحت المقولات اللفظية . وإن كان له مأخذ من قول حكيم محقق ، لكن لا على ما فهموه . وليس هذا محل بيانه .

فما اختاره الشارح هو بعينه مذهب المتكلمين ـ الذى شنع عليهم فيه ـ أو قريب منه .

وقد شنع عليهم أزيد من هذا التشنيع فى [رسالة الزوراء] إلا أنه لم يخالفهم إلى العلم الإجمالى ، بل خالفهم إلى سفسطة نحاها بعض المتصوفة :

وهى أن الزمان شأن واحد من شئون الحق تعالى .

والزمانيات مرتسمة فيه .

وقد برز ذلك الشأن عن الحق تعالى بما فيه ، أزلا .

فالزمان بما فيه ، حاضر لديه تعالى أزلا وأبدا ؛ إذ ليس عند ربك حال ، ولا ماض ، ولا استقبال ، لتنزهه عن أن يحكم عليه حاكم الزمان ، كما تنزه عن أن يحكم عليه حاكم المكان .

ولولا خوفنا أن الكلام يطول ، لقابلنا ما قال بما نقول .

[٥١] [وإنما أشبعنا الكلام ... الخ] .

[٥٢] ثم أقول : كما أن البعد المكانى متناه ، ومع ذلك يقع فى العقل المشوب بالوهم ، أن ههنا امتدادا غير متناه ، والعالم واقع فى جزء من أجزائه .

كذلك الامتداد الزمانى متناه ، و إن كان الوهم يأبى عن تناهيه ، و يتوهم أن ههنا امتداداً زمانيا غير متناه ، كما يأبى عن تناهى الامتداد المكانى ، ويتوهم أن ههنا امتدادا مكانيا غير متناه .

فكما لا عبرة بحكم الوهم فى الامتداد المكانى ، لا عبرة به فى الامتداد الزمانى أيضاً .

وقولهم : إنا نجزم بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ، ولا يكون الامتداد كذلك إلا إذا كان له راسم موجود ؛ ممنوع ، فإنا نجزم فى الامتداد المكانى أيضاً بالتقدم والتأخر بين أجزائه،بحسب الوضع والرتبة،من غير أن يكون له راسم موجود.

إنما أطال الشارح القول فى هذه المسألة ؛ لأجل أن يحيط بتحقيقها على وجه ، بحيث تكون مؤسسة على المقدمات اليقينية التى لا تقبل النقض ، لما أنها من أصول العقائد الدينية ؛ بناء على ما فهمه الأقدمون ، من أن القول بالقدم الزمانى ، يستلزم القول بالقدم الذاتى .

و إلا فبعد تبين الفرق ، فلا ضير أن ينتحل الناظر أحد الرأيين إذا سلم برهانه من التقليد .

ثم إنك قد علمت أن الشارح بعد إطالته هذه ، ما أفاد فى المقصود شيئا ؛ فإنه قد أسس أدلته على براهين التسلسل ، وقد علمت ما فيها منعا ونقضاً .

فالمسألة بحالها تطلب نظراً جديدا .

[٥٢] [ثم أقول . . . الخ] .

أقول : لما أثبت الشارح ببرهانه القطع بأن العالم متناه فى الامتداد الزمانى ؛ أخذ ينبه على دفع وهم قد يسرع إلى غير المحقق .

بل نقول : توهم هـــذين الامتدادين مركوز فى فطرة الوهم . والبراهين تقضى بامتناعهما .

و إذا كان الزمان متناهيا ، لم يكن قبله شيء ، لا لأنه غير متناه .

كما أنه ليس فوق المحدود شيء ، لا لأن المـكان غير متناه .

فالله تعالى متقدم على الزمان ، لا بالزمان، بل بنحو آخر من التقدم، لا يبعد أن يسمى تقدما ذاتيا . كما ذكره المتكلمون .

فهذه مقدمات إذا لاحظها الذكى انقطع من نفسه الركون إلى المذاهب الباطلة فى هذا المطلب ، والله الموفق لما هو خير وكمال .

وهو أن العقل حاكم بأنا كلما فرضنا جزأ من الزمان ، صح لنا أن نفرض متقدما عليه جزأ آخر . . . وهكذا لا يقف عند حد . وذلك دليل أن الزمان غير متناه ، وهو من العالم .

فبعض العالم لا أول له .

وهو يناقض المطلوب .

وحاصل الدفع : أن ذلك حكم الوهم ، لا حكم العقل ، وذلك كما يحكم أن الامتداد المـكانى ، غير متناه ، وأنه كلما فرض حدا ، صح له أن يفرض غيره ، إلى غير النهاية ، مع قيام البراهين القاطعة العقلية ، على أن الأبعاد متناهية .

فـكما قيل : إن هذا حكم الوهم ، لا حكم العقل ، يقال : ههنا فى الزمان قطع البرهانُ عِرق قِدم الممـكن ، فالحـكم فى شيء بذلك وهمى ، لا عقلى .

وأما قول المتوهمين :

إنا نجزم ببداهة العقل بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ، وليس التقدم والتأخر ، إلا للموجود ، أو لما له راسم موجود .

. . . .

وكون المتقدم والمتأخر موجودا واحدا متصلا ، محال ؛ لاستحالة اتصال المعدوم بالموجود ،

ولا منفصلا ؛ إذ لو قيل بالانفصال ، لزم تتالى الآنات المستلزم للجزء ، وهو محال أيضاً .

فله راسم موجود ، وهو الآن السيال الذى هو مقدار الحركة التوسطية .

والزمان الموهوم هو مقدار القطعية .

وإذا تقرر هذا فنقول : لو فرضنا عدم الزمان ، ثم وجوده ؛ لكان بين الأمرين بون ، وأحدهما متقدم على الآخر فى ذلك البون ، فيستدعى اسما ، فيلزم وجود الزمان مع فرض عدمه .

وهكذا يقال : [كلما فرضت عدما ، ووجودا إلى غير النهاية] .

فهو ممنوع المقدمات ؛ فإنا نجزم فى الامتداد المكانى ، بتقدم بعض حدوده على بعض ، مع أنه لا راسم له ، فيمكن فرض عدم الزمان ، وكونه قبل وجوده . والامتداد الموهوم للعدم والوجود ، وهمى بحت ، كأنياب الأغوال .

والقول بوجود الراسم ، غير مبرهن .

بل نقول : إن هذين الامتدادين ؛ الزمانى والمكانى ، من الأمور الوهمية ، التى لا يمكن خلع الوهم عنهما ؛ إذ قد فطر عليها ، والبراهين قاضية بامتناعهما فى الخارج أصلا ، متناهيين أو غير متناهيين ، وإذ كان المحدد مثلا منتهى المكانيات ، ولا شىء بعده ؛ فكذلك الزمان ، لما كان مبدؤه هو منتهى الزمانيات والحوادث ، فلا شىء قبله .

وتقدم الواجب عليه ، ليس بالزمان ؛ إذ التقدم الزمانى إنما يكون بين أمرين داخلين تحت حيطة الزمان ، بأن يكونا مما تصورهما أحكام الحركة ؛ والبارئ تعالى

. . . .

ليس كذلك ، فلا يصح أن تجرى عليه أحكام الزمان ، كالتقدم والتأخر الزمانيين .

فهو تقدم آخر سوى الخمسة لا يبعد أن يسمى ذاتيا ، كالتقدم الذى زاده المتكلمون بين أجزاء الزمان ؛ فإنه غير الخمسة .

هذا غاية التمحل لتصحيح عبارة الشارح ، وإلا فكان عليه أن يبين الدفع هكذا :

أما أولا فنقول : إن الزمان لا تحقق له بوجه ، فسواء كان متناهيا ، أو غير متناهٍ ، لا يضر فى مطلوبنا .

وأما قولهم [إنا نجزم . . . الخ] فنوع ، ويسوق الكلام .

وثانيا : سلمنا أنه موجود ، أو مستلزم لموجود ، فلا نقبل أنه غير متناه ، للبراهين القاطعة .

وأما توهم امتداد ، لا إلى نهاية ، فكتوهم الامتداد المكانى ، لا إلى نهاية ، وكلاهما وهم لا يعتبره العقل .

هذا تحقيق ما للشارح .

⁂

ثم أقول : بقى لى مع الشارح كلام :

أما أولا : فدفعه لهذا الوهم بالتمثيل بالبعد المكانى ، ليس من قبيل تحقيق الحق ، بل من قبيل الإلزام ، وإلا فقد برهن قوم من القائلين بالقدم ، على أن الأبعاد غير متناهية .

وقد حققنا ذلك مع إبطال ما أقاموه من البراهين على تناهى الأبعاد ، فى محله .

وكذلك تمثيله به فى عدم الاحتياج إلى الراسم ؛ فإنه لا يصلح للإلزام :

على المشائين ؛ لأن البعد المكانى عندهم بعد سطحى ، وراسمه الأجسام .

. . . .

ولا على الإشراقيين ؛ لأنه عندهم أمر موجود ، قائم بذاته لا يحتاج إلى الراسم .

ولا يصح التمثيل به ، ولا يصلح لتحقيق الحق ؛ فإنه لم يبرهن على أن البعد المكانى ، وهمى بحت ، حتى يلحق غيره به .

وأما ثانيا : فدعواه أن البعد الزمانى وهمى بحت ، كأنياب الغول ،ليس له تحقق بذاته ولا بمنشئه ، غير معقول ؛ فإنه :

إما أن يكون بين وجودنا ووجود الطوفان ، بون .

أم لا .

على الثانى : يلزم أن يكونا معا ، وهو باطل بالبداهة .

وعلى الأول : فالبون أمر واقع .

فإما هو بنفسه موجود .

أوله منشأ انتزاع .

وهذه أحكام واقعية عقلية ، لا وهمية .

ولو أنا فرضنا عقلا مجردا عن المادة ، ذاتا وفعلا ، بحيث لا تشو به شائبة الوهم .

فإما أن يحكم بأن بين وجود الله ووجود العالم ، بونا .

أو يحكم بأن لابون .

فان حكم بالثانى فهو القدم .

و إن حكم بالأول ، فقد حكم بثبوت هذا البون ، وتحققه فى الواقع .

والواقعيات :

إما متحققة بوجودها .

أو بمنشئها .

وهذا البون هو الزمان ، إذ لا نعنى به إلا بعداً بين شيئين لا يجتمع معه الطرفان .

. . . .

فقد ثبت أن الزمان متحقق :

إما بنفسه .

أو بمنشإ انتزاعه .

فإن فرضت عدمه ، فبين عدمه ووجوده بون ، والكلام فيه ما سبق

فيلزم من فرض عدمه ، فرض وجوده .

وهذا حكم عقلي لا تشو به شائبة الوهم ، فإنا قد أخذنا الترديد بحسب نفس الأمر.

و بالجملة فمنكر تحقق الامتداد الزمانى أصلا :

بنفسه .

وراسمه .

مكابر للبداهة .

وأئمتنا لما حققوا أن الزمان أمر موهوم ، ثم عرفوه بأنه متجدد معلوم ، يقدر به متجدد مجهول ، ومثلوا له : بحلبة الشاة ، وطبخة الحمص ، ونحو ذلك ، إذا قدرت به جلوسك عندنا مثلا .

واعترض عليهم بعض من يوسم بالتحقيق ــ هو السيد الشريف ــ بأن هذا قول بأن الزمان هو نفس حلبة الشاة ، وهو مع القول بأنه موهوم ، متنافيان ، وقول بما لم يقل به أحد .

أجبنا عنه بأن مرادهم أن الزمان امتداد يرتسم فى الوهم من حركة الحلب ، وحركات الحمص فى النضج ، ونحو ذلك .

و إن تسامحوا فى الإطلاق فلا تنافى ولاغرابة ، فقد جعلوا له راسما ، وهو التجدد الحقيق ، و إلا فإنكاره من السفسطة .

⁂

. . . .

فقد بان لك مما ألقينا إليك ، من أول المبحث إلى آخره ، أن الشارح لم يأت في هذا المبحث بما يعلق بقلب الأذكياء ، ولم يتكلم بما يحتاج إليه طالبو اليقين .

⁂

ونحن نقول : ما برهنوا به على القدم لا يقوم دليلا عليه ؛ فإنا نختار الشق الثالث : أى أن متمم العلة حادث ؛ فان ألزموا التسلسل قبلناه ، ومنعنا استحالته .

وما برهنوا به على استحالة التسلسل ليس بمفيد .

وقد بيّنا لك حال التطبيق والتضايف ، وأن تكافؤ المضايفات متحقق ، على فرض عدم التناهى من طرف المبدأ .

وأن تطبيق المبدأ على المبدأ لا يقتضى ظهور الزيادة فى طرف اللاتناهى .

وأن لنا مندوحة عن انطباق كل واحد من إحدى السلسلتين ، على كل واحد من الأخرى ، ولا يلزم عليه محال ؛ لانحناء الخط ، وجواز كون الزيادة فى الأوساط ، إلى غير النهاية .

بل لنا أن نستدل على جوازه بأن نقول:من الجائز أن نفرض حادثا قبل حادث معين ، بحيث لا يتنافيان فى الوجود ، بأن لا يكون أحدهما مانعا من وجود الآخر ، وليكن للسابق مدخل فى وجود اللاحق .

ومن الجائز أيضاً أن يُفرض قبل هذا السابق ، حادث آخر لا ينافيه أيضاً ، وهكذا ... فإذا فرضنا امتدادا بين الأزلى و بين الحادث ، فذلك غير متناه بالضرورة لعدم الأولية للأزلى .

وحيث جاز فى جزء من ذلك الامتداد ، أن يفرض فيه حادث من الحوادث ، فجائز فى الجزء الآخر أن يفرض فيه حادث آخر ، من حيث هو حادث ، ومن حيث إن الامتداد ، امتداد .

. . . .

اللهم إلا لمانع خارجى فى حادث معين ، وهذا لا دخل له فى منع جواز المطلق .

ولا تفاوت بين جزء وجزء إلى غير النهاية .

و إذ لا تنافى بين كل سابق ولاحقه ، فأمكن أن يجتمع معه .

والأفراد كلها ـ ما بين سابق ولاحق ـ هى على هذا النحو .

فجاز أن تجتمع كلها فى الوجود إلى غير النهاية .

وهذا سهل التحصيل .

⁂

بل لنا أيضاً أن نختار الشق الأول : أى أن العلة تامة فى الأزل ، ومع ذلك لا تلزم أزلية الممكن ، وذلك بما بيَّنا فى بحث العلة والمعلول ، من أن العلة إنما تفيد وجود المعلول ، بعد أن تحوز وجود ذاتها .

وكون المعلول معها فى آن واحد يستلزم أن تكون العلة والمعلول كل منهما قد حاز وجوده مع الآخر ، فلا تتحقق الإفادة والاستفادة ، فلابد من أن يكون وجود المعلول فى الآن الثانى لوجود العلة ، ولا يلزم عليه محال ؛ فإن التخلف المحال ، إنما هو التخلف فى الزمان ، بحيث يقع بين العلة والمعلول ، أمد يصح أن يقال فيه : إن الجزء المتأخر منه ليس أولى من المتقدم بكون المعلول فيه ، دونه .

وهذا ظاهر أيضاً ، بل إن ذلك مما يفيدهم فى مسألة ارتباط الحادث بالقديم ، دون تشويش ، وهذا بعينه شاهد بوجوب الحدوث .

⁂

فهذا حال دليلهم العقلى ، وقد استشهد الحكماء على قدم الممكنات بدليل نقلى ، وهو ماذم الله به اليهود فى قوله :

[وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا]

و بيانه : أنه لو قيل بحدوث العالم ، فقد قيل بأن الحق فى أزليته ، لم يزل معطلا

. . . .

عن الفيض والجود ، أزمنة غير متناهية لا ابتداء لها ، ثم أخذ يعطى الوجود .

ومعلوم أنه على فرض أنه لا يزال خلاقا إلى الأبد ، فكل ما خلقه فهو متناه ، ونسبة المتناهى إلى غير المتناهى ، كلا نسبة .

وذلك جلى التصور .

فنسبة إعطاء الحق للوجود إلى منعه عن كل موجود ، ليست بشىء ، و إن هذا إلا غَلُّ اليد ، حيث إن الإعطاء ليس بشىء يذكر فى جانب المنع . وهذا من الشناعة بمكان.

والجواب : أن ذلك — أى التخلص من هذه الشناعة — لا يتوقف على القول بقدم شىء من أجزاء العالم ، بل يكفى فيه أن يقال : إن الله لم يزل خلاقا ، و إن كان كل جزء من أجزاء العالم حادثا ، فلا أول لعطائه ، ولا مانع يقهره — سبحانه — وهو الجواد الحق ، ينفق كيف يشاء ، ولا شىء من العالم بقديم ، بل كل حادث ، فهو مسبوق بالعدم ، فلا دلالة فى الآية على القدم .

فهذا حال دليلهم النقلى .

فقد تبين أنه لم يقم دليل عقلى ولا نقلى ، على وجوب قدم شىء من العالم .

وأما وجوب حدوثه ؛ فلأنا لا نعلم من معنى العلة ، إلا ما هو معطى الوجود ، ولا من معنى المعلول ، إلا ما هو مستفيد الوجود من غيره .

وهذا شىء يقبله الخصم أيضاً .

ومن البيِّن أنه لا بد أن تكون ذات العلة ، مباينة لذات المعلول ، حتى يتحقق المفيد والمستفيد ، وتتصور الإفادة .

وهذا أيضاً ضرورى ، و يقبله الخصم ؛ فإنهم قائلون بالتغاير بين :

ذات الواجب .

وذات الممكن .

. . . .

تغايرا . أىّ تغاير .

والمستفيد بذاته ليس واجدا ما يستفيده ؛ إذ لو كان واجدا له ، لم تتحقق الاستفادة ؛ إذ تكون تحصيل الحاصل ، وهو محال .

وليس المفاد هنا إلا نفس الذات المعلولة ، ووجودها .

و إذ كان المفاد مسلوبا ، فقد كان الذات معدوما

و إفادتها إخراجها من العدم .

فإذن رجع معنى الإفادة ، إلى إخراج الممكن من العدم إلى الوجود .

والإخراج من العدم ، يستدعى سبق العدم ، فما من ممكن ومعلول ، إلا وقد سبق وجودُه عدمه ، سبقية لا تجتمع مع المسبوقية ؛ إذ لو اجتمعا للزم كونه مخرَجا من العدم ، فى حال كونه لم يكن فيه ، أى فى حال وجوده . وهو تحصيل الحاصل المحال .

والحاصل : أن البداهة شاهدة ، بأن إعطاء شىء لشىء ، فى آن كون ذلك الشىء حاصلا للمعطَى له ، إنما هو تحصيل حاصل .

بل لا بد أن يتحقق حال للمعطَى له ، لم يكن له المعطَى ، حتى يتصور إعطاء . وهذا ظاهر .

فقد ثبتت كلية المقدمة القائلة :

العالم حادث .

وهو المطلوب .

⁂

نعم لو ذهبوا إلى :

أن حقائق الكائنات ليست ذوات مستقلة بالوجود ، حتى تعد من المباينات .

وأن المعلول والعلة ليس المحقق منهما ماهو الظاهر ، لدى النظر الجلى .

بل حقيقتهما :

. . . .

حق سابق .

وشهود لا حق .

وأن شمس الوجود واحد ، والكثرة إشراق ذلك الواحد ، لا يسوغ للعقل الحكم بأنها مباينة لتلك الحقيقة؛ ولا بأنها ذات تلك الحقيقة .

بل هى بذاتها تلك الحقيقة .

و بشهودها تباينها .

و بالجملة : ليس فى عالم الوجود إلا حقيقة واحدة فقط . والتعدد والكثرة أعدام ونسب تعتبر إلى تلك الحقيقة .

وأنه لا عدم ولا وجود ، ولكن حق ثابت فى النزول والصعود .

وليس إلا نور الله الظاهر ، وسره الباطن .

لكان ذلك قولا تنبو عن لوازمه شكوك المشككين،وتقف عنده أفهام الناظرين.

ولكن هذا طور فوق الأطوار ، وسر عليه من الأنوار أستار .

ولم يحوموا حوله ، حيث استمسكوا بحبل المعلول والعلة .

⁂

وَاعْلَمْ أنى و إن كنت قد برهنت على حدوث العالم ، وحققت الحق فيه ، على حسب ما أدى إليه فكرى ، ووقفنى عليه نظرى ، فلا أقول : بأن القائلين بالقدم قد كفروا بمذهبهم هذا ، وأنكروا به ضروريا من الدين القويم .

و إنما أقول : إنهم قد أخطؤا فى نظرهم ، ولم يسددوا مقدمات أفكارهم .

ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد ، ولم يعول على التقليد فى الاعتقاد ، ولم تجب عصمته ، فهو معرض للخطأ .

ولكن خطؤه عند الله ، واقع موقع القبول ، حيث كانت غايته من سيره ،

[٥٣] [وعلى أن العالم قابل للفناء] .

أى العدم الطارئ على الوجود .

واختلفوا فى وقوعه :

فقال بعضهم: إنه سيقع؛ لقوله تعالى : [كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ] ونظائره .

ويلزمهم فناء الجنة والنار .

وأجزاء بدن الإنسان .

وأن الله تعالى يعيدها بعد الإعدام .

ولا يرد عليهم أن إدريس عليه السلام فى الجنة ، وهى دار الخلود .

ويلزمهم على هذا فناؤه .

إذ لهم أن يقولوا : إنها دار الخلود ، بعد استقرار أهل النار ، وأهل الجنة ، كل فى مقره يوم الحساب .

ومقصده من تمحيص نظره ، أن يصل إلى الحق ، ويدرك مستقر اليقين .

وكل من اعتقد بالألوهية التامة ، ونزه الحق عن جميع النقائص ، واعتقد بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، وبما جاء به ، ولم يكذب شيئا مما نقل عنه ، مع علمه بأنه قد نقل عنه ، فهو مؤمن ناج ، عَدْل رِضى عند الله تعالى و [لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا] .

وعلى المرء أن يسعى إلى الخير جهده .

فإياك أن تنهج نهج التعصب ، فتهلك .

ولعلك إذا دققت النظر فيما ألقينا إليك من البراهين السابقة ، تَطَّلع على سر خفى وحق وفى .

[٥٣] [وعلى أن العالم قابل للفناء ، أى العدم الطارئ ... الخ] .

أقول : واتفق أهل الحق ، الذين قد عناهم ، وهم أصحابنا ، وكثير من غيرهم ،

وقال الإمام حجة الإسلام فى الإحياء :

[الممكن فى حد ذاته هالك دائما] .

وقال فى مشكاة الأنوار :

[ترقى العارفون ، من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة،فرأوا بالمشاهدة العِيانية ، أنه ليس فى الوجود إلا الله ، وأن كل شىء هالك إلا وجهه ، لا أنه يصير هالكاً فى وقت من الأوقات ، بل هو هالك أزلا وأبدا] .

وذهب الكرامية إلى أنه لا يقبل الفناء ، وإن لم يخالفوا فى حدوثه .

ثم أشار إلى مسألة أخرى بقوله [وعلى أن النظر] أى أجمع أهل الحق ، على أن النظر ، وهو الفكر [فى معرفة الله] أى لأجل معرفته .

على أن العالم ـ وهو كل ما استند فى وجوده إلى موجد ـ قابل للفناء ، أى محل لطرو العدم عليه ، أى ليس له من ذاته مانع يمنعه من العدم .

وليس المراد من الفناء :

انحلال تركيبه .

أو تغيره عن أوصافه .

أو ما يعبر عنه بمثل هذه العبارات .

ولم يبرهن الشارح على هذه القضية ـ أى أن العالم قابل للفناء ، بمعنى العدم ـ لعدم الاحتياج إليه ؛ فإن ما يوجد من العدم الصرف لا تمنع ذاتُه أن تؤول إليه .

وليس العدم خرقا يحتاج إلى حركة مستقيمة ؛ حتى يمتنع على الأفلاك عند مانعى الخرق والالتئام عليها .

ولا التجرد مانعا لزوال الذات ، حتى يمتنع عدم المجردات .

فللعالَم من ذاته أن ينعدم ، وليس فيه مانع من ذلك ، إلا ما كان من جهة الفاعل كإرادته أن لا ينعدم مثلا ، عند أصحابنا ، وما ينحو نحوه عند غيرهم .

. . . .

وقد بيَّن البعض ما هو مانع من فناء بعض أجزاء العالم من قبل الفاعل ، كالحكماء القائلين بامتناع فناء العقول ، وما يحذوها ، لتمام قربها من مبدئها ، فهى مستديمة الفيض منه ، فهى مشرقة الوجود به دائما ، فلها الأبد بعد الأزل .

والبعض لم يبين مانعا لميا ، و إن استند فى المنع لمعارضة أمر سمعى ، كالكرامية القائلين بعدم القابلية للعدم، و إلا لما صح الحشر الجسمانى؛ لاستحالة إعادة المعدوم بعينه.

وهذا منع يختص ببعض العالم الذى قد جاءت الشرائع بأنه سيحشر .

والبعض لم يبين المانع رأسا ، ولم يمنع ، لعدم الوقوف على المانع ، وهم أصحابنا .

ثم اختلفوا بعد اتفاقهم على الجواز بدون المانع :

هل يقع الفناء ؟

أم لا ؟

فذهب جمهور أصحابنا إلى أنه يقع ، مستدلين بدليل سمعى ، وهو قوله تعالى : [كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ] .

قالوا : لا يصح حمل اسم الفاعل على الحال ، أو ما قبله ، لكونه خلاف الواقع، فتعين المستقبل .

و يلزمهم على هذا القول :

فناء الجنة والنار .

وأجزاء بدن الإنسان .

والأرواح البشرية .

و إنما يعيدها الله فى الحشر بعد العدم الصرف .

فإن أورد على قولهم هذا : أنه قد ورد السمع بأن إدريس دخل الجنة ، وهو الآن فيها ، وهى دار الخلود .

. . . .

وفى القرآن : [أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا] وغير ذلك .

وعلى قولهم تكون منقطعة ، وإدريس والجنة فانيان .

فأين الدوام والخلود ؟ .

فيدفع بأن الأوصاف الواردة فى ذلك ، أوصاف لها بعد الحشر واستقرار كل فريق فيما يختص به .

وإنما يرد عليهم أن الدليل غير قاطع بوجوب الفناء ، فإن اسم الفاعل قد حمل على المستقبل ، وهو مجاز ؛ وليس مجاز أولى من مجاز ، إذا احتملت القرائن ، فيجوز أن يحمل على الماضى ، بمعنى ما قبل أن يوجد شىء من الحوادث أصلا ، وهو واقع عندنا .

ويجوز أن يحمل على الحال ، ويراد أنه هالك بذاته ؛ فإن الممكن لو نظر إليه من حيث ذاته ، بقطع النظر عن موجده ، لكان هالكا ، ليس له شائبة الوجود بوجه،فوجوده إنما هو بإيجاد موجده،فهو فى نفسه لا ينفك عن العدم لنفسه .

وليس الوجود الحقيقى ، والدوام الذاتى ، إلا للحق الواجب الوجود بذاته .

فكل شىء سواه ، فهو هالك بذاته ، وإنما يقوم وجوده به ،

ومن ثم قال حجة الإسلام الغزالى ـ فى كتابه إحياء العلوم :

[الممكن فى حد ذاته هالك دائماً] .

كأنه نزّل ماوجوده من غيره ، منزلة الهالك الذى لم يشم رائحة الوجود .

وأيضاً قد برهن أهل التحقيق من الصوفية ، على أن لاتعدد فى الوجود الحقيقى، وأنه ليس إلا وجود الواجب . وكل مافى الكون ، فهو اعتبار من اعتبارات هذا الوجود الواحد الواجب ، وتنزل من تنزلاته .

وهى المسألة المعبر عنها عندهم بـ [وحدة الوجود] .

. . . .

وقد بيّناه بعض البيان فى رسالتنا [الواردات] على مذهبهم ، فانظره .

وهذا المذهب ليس بينه و بين مذهب السوفسطائية نسبة المشابهة ، حتى نشتغل بالتفرقة بينهما .

بل إنما الناظرون فى هذا المذهب ، لما أخذوه ألفاظا مجردة عن مدلولاتها التى جرى فيها التخاطب بين أهلها ، واخترعوا لها مدلولات من عند أنفسهم ، حدث فى أوهامهم شُبَهٌ تَرِد على ما اخترعوا ، فأخذوا فى الدفاع عنه بما لا ينفعه لو كان الأمر كما زعموا .

فعلى هذا كل شىء سوى الواجب هالك حقيقة ، لاوجود له ؛ فإن الوجود إنما هو ، لمن له الوجود بذاته ، بأن يكون هو عين الوجود .

و إطلاق موجود وله الوجود ، تجر يد على رأى .

أو هو ما انتزع الوجود من نفس ذاته ، على آخر .

وغير الواجب على هذا ، ليس هو الوجود ؛ إذ الوجود هو الواجب ليس غير .

ولا الوجود منتزعا من نفس ذاته ؛ إذ لا ذات له بالحقيقة .

بل غير الواجب أمور لها تعلق بذات الواجب ، ولا وجود لها بالحقيقة .

ولامعنى للهلاك إلا محق الوجود ، فكل شىء سوى الحق الواجب ، فهو هالك أزلا وأبداً ، لم يشم ، ولن يشم رائحة الوجود لذاته .

و إنما يسمى موجودا ، عند اعتبار نسبته إلى الواجب .

فالواجب هو الموجود ، وكل ماسواه مفقود .

وهذا معنى قول أهل التحقيق : إن الأعيان ما شمت رائحة الوجود .

ومن هنا قال الإمام المذكور فى كتابه « مشكاة الأنوار » :

[ترقى العارفون من حضيض المجاز ، ورؤية غير الموجود موجوداً ، إلى ذروة

. . . .

الحقيقة ، وشهود الحق الحقيقى ، فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس فى الوجود إلا الله] إلى آخر ماقال .

قالوا : إن هذا حق لايدرك بالعقول المتوسطة ، وهو وراء طور العقل ، لايدركه سوى القديسين .

⁂

ونحن نقول : إن من أصاب شيئاً من العقل ، فقد كان له أن يدرك هذا الحق ، وإنه لأقرب إليه من حبل الوريد .

نعم يحتاج إلى أن يخلع عن نفسه قيد التقليد ، وأن يزيل عن عين قلبه قذى ما كان يعلم .

وينظر فى العالم بنظر جديد .

فإن كان الاحتياج إلى عقل فوق المتوسط ، للقدرة على خلع المعهود ، ورفض المشهود ، وكشف النقاب ، وخرق عادات الحجاب ، فكأنى أوافقهم على ذلك ؛ فإن ذلك كذلك .

وإن كان ذلك لنفس الإدراك ، فلا .

فتفطَّن لعلك بعدُ تجد صدق ما أقول .

ولنرجع إلى ما كنا بصدده ، فليس فى الآية ـ على هذين التفسيرين ـ دليل على أن الهلاك سيقع .

واكتفى بعض أصحابنا بجواز العدم ، دون وقوعه .

وقد علمت مذهب الكرامية ، وأنه قريب من قول بعض أصحابنا ، أو هو هو .

فقول الشارح [وذهب الكرامية . . . الخ] .

مقابل لقوله [فقال بعضهم] .

[٥٤] فـ « فى » ههنا تعليلية كما فى قوله صلى الله عليـه وسـلم : « عذبت امرأة فى هرة » .

فكان الأنسب أن يغير التعبير إلى قوله :

[وقال الكرامية لايقع] .

أو إلى قوله :

[وذهب الكرامية إلى أنه لايقع] .

كذا ينبغى أن يقرر هذا المقام .

ثم أقول : إن الحق المبرهن من الأقوال ، هو ما اقتصر عليه المصنف :

أى أن العالم قابل للفناء بنفسه .

ثم إنه هل هناك مانع من طرف الفاعل ، كإرادته ، أو علمـه ، أن لاينفنى ؟ أو لامانع منه ؟

وعليه : هل يقع ؟ أو لايقع ؟

كل هذا فى مجال النظر . من ادعى فيه شيئاً ، فعليه البيان .

والمخـالف فى هـذا الحـكم ـ أى أن العـالم قابل للفناء بالمعنى الذى سمعته ـ هم القائلون بأن شيئاً :

لايوجد من العدم الصرف .

ولا يؤول إليه .

وأن الفناء فى الهيئات ، والتراكيب .

وهم الطبيعيون ، وقوم آخرون .

فاحفظ هذا ، ولاتلتفت لما شوش به هنا .

[٥٤] [فـ «فى» : ههنا ، تعليلية . . . الخ] .

[٥٥] والمراد بمعرفته ههنا : التصديق بوجوده ، وصفاته الـكمالية : الثبوتية والسلبية ؛ بقدر الطاقة البشرية .

وأما معرفة الله تعالى بالـكنه ، فغير واقع عند المحققين .

ومنهم من قال بامتناعه : كحجة الإسلام ، و إمام الحرمين، والصوفية ،والفلاسفة .

ولم أطلع على دليل منهم على ذلك ، سوى ما قال أرسطو ـ فى عيون المسائل ـ إنه كما تعترى العين عند التحديق فى جرم الشمس ظلمة ، وكُدْرَة ، تمنعها من تمام الإبصار ، كذلك تعترى العقل عند اكتناه ذاته حيرة ودهشة ، تمنعه عن اكتناهه.

وهو كما ترى كلام خطابى ، بل شعرى .

وقد يستدل على امتناعها بأن حقيقة الله تعالى ، ليست بديهية .

والرسم لايفيد الـكنه .

والحد . ممتنع ؛ لأنه بسيط .

ووجه ضعفه ظاهر .

لأن البساطة العقلية تحتاج إلى البرهان .

أقول : المنظور فيه هو المعلوم ، المتوصل منه إلى المطلوب ؛ كما يعلم من تعريف [النظر] و [الفكر] .

والمعرفة هى المقصود المطلوب ، فلا يصح أن تـكون متعلق النظر ، فاحتيج إلى جعل [الفاء] للتعليل لا للصلة ، أى النظر لأجل معرفة الله تعالى .

ومثل هذا قد يستعمل ، كما فى الحديث الذى ذكره .

و يحتمل أن فى العبارة تسمحاً بحذف :

أى النظر فى محصِّلات معرفة الله ، أو مقدماتها ، أو مايشبه ذلك .

[٥٥] [والمراد بمعرفته ههنا : التصديق . . . الخ] .

أقول : على تقدير أن المعرفة تطلق على التصديق ، كما تطلق على التصور ، لايصح أن يراد بها ـ إذا أضيفت إلى مفرد ـ إلا التصور .

وعدم إفادةِ الرسم الـكنه ، ليس كليا ؛ إذ لا دليل على امتناع إفادته الـكنه فى شىء من المواد .

وعدم البداهة بالنسبة إلى جميع الأشخاص ، يحتاج إلى دليل ، فربما يحصل بالبداهة ، بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة ، وتجريدها عن الـكدورات البشرية، والعوائق الجسمانية .

والأحاديث الدالة على عدم حصولها كثيرة :

مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « ما عرفناك حق معرفتك » و « تفكروا فى آلاء الله ، ولا تفـكروا فى ذات الله ؛ فإنـكم لن تقدروا قدره » .

قال أبو بكر الصديق : « العجز عن درك الإدراك ، إدراك » .

وقد ضمنه المرتضى كرم الله وجهه ، فقال : « العجز عن درك الإدراك إدراك ، والبحث عن سر كنه الذات إشراك » .

وقد أضيفت فى كلام المصنف إلى مفرد ، وهو الاسم الشريف .

وليس التصور مرادا فى هذا المقام .

فيتعين حمل كلام المصنف على التسمح ، بإرادة ما هو موضع النزاع بينهم ، وهو النظر لأجل التصديق :

بوجوده تعالى ، ووجوبه ، وصفاته الـكمالية : ثبوتية ، أو سلبية ؛ على قدر الطاقة البشرية : [لَا نُـكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا] .

والتصور ، وإن كان من ضروريات التصديق ، إلا أن ما هو من ضروريات التصديق ، لا يحتاج إلى النظر ؛ لما أن التصديق يحتاج إلى التصور بوجه ما ، كصانع للعالم أو مدبر له ، أو ما يشبه ذلك .

ومفرداته من المتعارفات ، فمركباته كذلك ؛ فلا يحتاج إلى التنبيه على وجوب النظر فيه .

. . . .

وأما معرفته التى هى تصور بالكنه والحقيقة ، فذلك غير واجب أيضاً ، لاشرعا ولا عقلا ؛ فإنه لم يقع لأحد قط من المحققين . وعدم وقوعه لأحد ، دليل أنه عسر الحصول .

وطريقه غير ممهد ، حتى تتطلبه عوالى العقول ، فضلا عن دوانيها .

ومثل هذا لم يعرف التكليف به ، وإن جاز عند بعض أصحابنا .

بل قال بعض أرباب النظر بامتناع معرفة الله تعالى بالكنه والحقيقة ، كحجة الإسلام الغزالى ، وإمام الحرمين ، والصوفية ، والفلاسفة .

ولم يطلع الشارح على دليل من هؤلاء المانعين ، على مدعاهم ، سوى دليل ذكره أرسطو فى كتاب له يسمى [عيون المسائل] قال :

إنه كما يعترى العين عند التحديق فى جرم الشمس ، كُدْرَةٌ وظلمة — لتراكم الضياء وضعف الباصرة — تمنعها عن تمام الإبصار ، كذلك يعترى العقل عند إرادة اكتناه ذات الله تعالى — أى إدراكها بالكنه — حيرة ودهشة ، تمنعه عن اكتناهه .

وهذا كلام خطابى ، لأن مقدماته من المتعارفات — لا الضروريات — ؛ ولأنه تمثيل يفيد التقريب ، دون اليقين .

بل شعرى ، لما فيه من التشبيه التخييلى ، المؤثر فى النفوس ، الحاجب لها عن استطلاع الحقائق .

وقد يذهب وهم واهم ، يستدل من طرف المانعين ، بأن إدراك الشىء .

إما أن يكون بالبداهة .

أو بالكسب .

وما بالكسب :

. . . .

إما أن يكون بالحد : تاما . أو ناقصاً .

أو بالرسم : كذلك .

وكل ذلك باطل ؛ فإن حقيقته تعالى ليست ببديهية بالضرورة ؛ والرسم بأقسامه لايفيد الكنه ، بل الوجه .

والحد ممتنع ؛ لاحتياجه إلى الذاتيات ، والحق تعالى بسيط لا تركيب فيه بوجه .

وهذا الاستدلال ضعيف .

ووجه ضعفه ظاهر :

لأن الحد إنما يستلزم التركيب العقلى ، لا الخارجى .

والتركيب العقلى — فى ذاته تعالى — لم يقم دليل على استحالته .

فالبساطة العقلية ليست بواجبة لذاته تعالى فيجوز أن يكون بسيطاً فى الخارج ، مركبا فى العقل ، فيحد بلا مانع .

وقولكم : الرسم لا يفيد معرفة الكنه — وإنما يفيد معرفة الوجه — لم يقم دليل على كليته ، وأنه لا يفيد الكنه فى جميع المواد .

ولم لا يجوز أن يكون تصور الشىء بالوجه ، مستلزما لتصوره بالكنه ؛ بأن يكون بين وجه الشىء ، وحقيقته ، تعلق مخصوص ، بحيث يستلزم تصور أحدهما ، تصور الآخر .

وقولكم : حقيقته تعالى ليست ببديهية ، غير مسلم ؛ فإن عدم البداهة ، إن سُلم بالنسبة إلى شخص ، لا يسلم بالنسبة إلى بقية الأشخاص .

وعموم عدم البداهة يحتاج إلى دليل ؛ إذ ربما تقع بداهة اكتناه الذات لمن هذب نفسه بالعمل ، على الشريعة الصحيحة ، وجردها عن كدورات الأخلاق البشرية ، التى تقتضيها النشأة العنصرية ، وأزال عنها العوائق الجسمانية ، المانعة لها من دخول الحضرة القدسية .

. . . .

فالحاصل : أنه لا دليل على امتناع اكتناه ذاته تعالى .

وأما عدم وقوعه : فلأنه لم يصل إلينا ممن تقدمنا ، خبر بوقوعه لأحد . وهذا إنما يفيد عدم علمنا بالوقوع .

بل فى الأحاديث ما يدل على أنه لم يقع لنبينا ، وهو أكمل المخلوقات ، فعدم وقوعه لغيره أولى .

فقد قال صلى الله عليه وسلم : « سبحانك ما عرفناك حق معرفتك » .

أشار بـ [السبحان] إلى أن عدم المعرفة ، لغاية تنزهه وتقدسه عن ملائمات عالم الإمكان .

وقال : « تفكروا فى آلاء الله ومخلوقاته . ولا تفكروا فى ذاته تعالى ، فإنكم لن تقدروا قدره » .

أى إن تفكرتم فى ذلك ، فما عظمتوه تعظيما يليق بجنابه .

وقال الصديق : « العجز عن درَك الإدراك إدراك »

الدرك ـ بفتح الراء ـ القعر .

والمراد به هنا : الغاية ، مجازا .

أى الاعتراف بالعجز عن بلوغ غاية إدراك الذات ، إدراك للذات بوجه تختص به ، و تمتاز به عن سائر الحقائق .

وقد زاد المرتضى على كلام الصديق :

« والبحث عن سر الذات إشراك »

أى البحث عن حقيقة الذات إشراك ؛ فإن من طلب حقيقتها ، فقد ظنها ممكنة ، فكان معتقدا بألوهية ممكن ، لا واجب .

. . . .

وهذا كلام يدل على عدم وقوعه ، و يشير إلى عدم جوازه ، لـكن بغير برهان.

هذا تقرير ما للشارح .

⁂

بقى لنا مع الشارح كلام .

أولا : قوله [لم أطلع على دليل من المانعين على ذلك] .

قد برهن الصوفية على ذلك ، بأن مرتبة الذات هى مرتبة [لا بشرط شيء] المنزهة عن كل قيد ، حتى عن قيد الإطلاق ، وهى مرتبة العماء والباهوت ، التى لا اسم فيها ، ولا رسم .

وكل ماأتى عليه التقييد ، فهو ممكن من الممـكنات ، وتنزل من تنزلات الذات .

وما اكتنهته عقولنا ، فهو مما تصورت به نفوسنا ، فهو معرض لـكثير من الاعتبارات والتقييدات ، فهو ممـكن وليس بحقيقة الذات .

وهذا ضرورى .

و بغير ذلك .

و برهن الشيخ [أبو نصر الفارابى] من الفلاسفة على ذلك فقال :

[إن علمنا بحقيقة من الحقائق ، موقوف على العلم بجميع لوازمها ، حتى نميز العرض من الذاتىّ ، ونحصر كلاًّ منهما .

وذلك غير ممـكن .

فإنا إلى أى حَدٍّ وصلنا ، بحـكم العقل ـ بجواز ذاتى ، غير ما علمنا ، لم نصل إليه ـ حكما حقيقيا ، وجوازا واقعيا .

فعلمنا بحقيقة من الحقائق محال .

فعلمنا بحقيقة الواجب محال بالأولى .

. . .   .

و إنما ندرك الأشياء بالخواص واللوازم] .

وقال :

[لما كان لا يمكن الإنسان أن يدرك حقائق الأشياء ، خصوصا البسائط منها ، وإنما يدرك منها اللوازم والخواص . وكان الحق الأول أبسط البسائط ، كان ما يمكن أن يدرَك ،من حقيقته ، اللازمُ وهو وجوب الوجود] .

و برهن بغير ذلك .

وكثير منهم قد برهنوا على هذا المطلب ، لو أوردنا ما لهم ، لطال .

⁂

وثانياً : قوله فى انتقاد دليل أرسطو :

[إنه ظنى ، بل شعرى] .

نقول : إنه برهان يقينى قطعى ، لمن تدبر ؛ وذلك لأنه يريد أن الباصرة ، كما اعتراها الكَدُورة والظلمة ، لتحديقها لما هو أغلب عليها من الأضواء ، وأقوى مما تقبله .

كذلك المعلول المقيد بقيد الإمكان ، إذا انتهض لأن يدرك المطلق الحقيقى ، المنزه عن عارية النقص ، تحير فى ذلك واندحر راجعاً ؛ لعلمه بأن المعلولية تقضى على المعلول بأن لا يدرك حقيقة العلة ، لاستحالة أن يتمثل الناقص بحقيقة الكامل ، والممكن بحقيقة الواجب .

إذ يكون الكامل فى الناقص .

والواجب فى الممكن .   تَدَبَّرْ .

والتمثيل للتقريب .

⁂

وثالثا : فيما أورده على ما قد يستدل به الذى ذكره . أقول :

. . . .

وقوله : [البساطة العقلية محتاجة إلى برهان] .

غفلة عما حقق فى فنه :

أن الجنس والمادة .

والفصل والصورة .

متحدات بالذات ، والتغاير بالاعتبارات العقلية .

فـكل ما له جنس وفصل ، فله مادة وصورة خارجيان ، فيـكون مركبا .

فالتركيب الذهنى ، مستلزم للتركيب الخارجى .

وما ذكره وتبعه عليه ناصروه :

من أن المحال إنما هو التركيب الخارجى ؛ لاحتياج الـكل للجزء فى الخارج ، المستدعى للإمكان .

أما التركيب الذهنى من الأمور الانتزاعية المستدعى للاحتياج الذهنى ، فلا ضير فيه ؛ إذ المحظور احتياجه فى الوجود الخارجى .

فغلط ؛ فإن المنتزع لا بد له من منشأ الانتزاع .

وإذ كان الشىء بسيطا من جميع الجهات ، فأنى للعقل أن يجعله كثيراً متعددا ؟ إن هذا إلا محض الاختراع الذى لا منشأ له فى الخارج أصلا ، فلا يكون ممـا نحن فيه فى شىء .

بل الحق أن العقل لا ينتزع المتعدد ، إلا من متعدد .

والبسيط لا ينعكس منـه على الذهن مركب ؛ فإن الخارجى حقيقة الذهنى ، والذهنى صورته منطبق عليه .

والمركب لا ينطبق على البسيط ، ولا العكس .

وإلا لعاد العلم ، جهلا .

[٥٦] [واجب شرعا] .
لقوله تعالى : « فَانْظُرُوا إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ » .
و : « قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ » .
ولقوله عليه الصلاة والسلام ـ حين نزل : « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ، لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ» .

فالتركيب الذهنى ، إنما يكون منشؤه التركيب الخارجى .

فالاحتياج فى أحد الطرفين يستلزم الاحتياج فى الآخر .

وأما حديث البداهة : فلا معنى له بعد طول الحيرة ، وغموض المطلب ، وخفاء السبيل على الأولين والآخرين ، والقدماء ، والمحدثين .

⁂

وقوله : [فربما ... الخ] .

فيه أنه قد أجمع المحققون من أهل الشرائع على أن الذكر للفكر ، وجميع العبادات من قبيل الذكر . فمن هذب نفسه بالشرائع الصحيحة ، فقد زاد فكره عن فكر غيره ؛ لكثرة ذكره المستلزم لفكره . فمقدماته أكثر . فمن أين له البداهة بعد التهذيب ؟

⁂

والحق أن إدراك حقيقة البارى تعالى غير ممكن ، لما سمعت من الأدلة ـ ولا دلالة أخرى ـ ولما تشهد به لوائح الكتاب والسنة .

[٥٦] [واجب شرعا] .

أقول : أى النظر لتحصيل معرفة الله تعالى ، قد ثبت وجوبه بالشرع ؛ لما ورد فى الآيات والأحاديث ، من الوعيد على تركه ، ولا وعيد على ترك غير الواجب .

فالنظر واجب :

أى يعاقب تاركه العقاب المذكور فى لسان الشرع .

. . . .

ويثاب محصله الثواب المذكور فيه .

وهذه قضية مجمع عليها بين المسلمين ، من أشاعرة ، ومعتزلة ، وغيرهم .

بقى النزاع فى أنه : هل ثبت من طريق العقل أيضاً ، الوجوب بهذا المعنى ؟

فذهب الأشاعرة ، إلى أنه لم يثبت ذلك من طريق العقل ؛ فإن علم مثل هذا الثواب ، وهذا العقاب ، مما لايهتدى إليه العقل بمقدماته ، بل لابد فيه من مخبر صادق ، وهو النبى ؛ فإن علم الأمور الحسية ـ كالجنة والنار . ومافيهما من النعيم والعذاب ـ لاتكتسب بطريق النظر ؛ بل لابد فيها :

من الحس .

أو الإخبار .

كما هو ظاهر .

وإذا لم يعلم المترتِّب ، فكيف يعلم ترتبه على شىء ؟ فلا سبيل لعلم ترتب هذا الثواب ، وهذا العقاب ، إلا الإخبار .

وأما أن النظر والفكر فى العالم لتحصيل الحقائق على الوجه الحق فى الواقع ، على قدر الطاقة البشرية ، واجب ؛ أى يمدح فاعله ، ويذم تاركه .

وأن الواقف على الحقائق ، المستبصر بنور المعرفة ، مُنَعَّمٌ بعلمه .

وأن الجاهل معذب بجهله .

فذلك مما يمكن للعقل أن يدركه بمقدماته ؛ بل قد وقع ذلك لكثير ، كما وقع لحكماء اليونان وغيرهم .

بل وكذلك سائر الأخلاق ، يمكن للعقل الاستقلال بإدراك أنها كمال يمدح صاحبه ، أو نقص يذم صاحبه .

وذلك بالنظر فيما يترتب عليها ، من المصالح والمفاسد البدنية ، أو النفسية الروحية .

. . . .

بل وجوب النظر بهذا المعنى ، لمعرفة مافيه الصلاح والفساد ، ليحصل الأول ويجتنب الثانى ، مما جبل عليه نوع الإنسان ، وفطر عليه .

بل مطلق استحصال المعلومات .

ومن ثم كانت حجج الأنبياء ، قائمة على المعاندين .

واندفع الإفحام عنهم ؛ إذ بهذا الوجوب المعلوم لديهم عقلا ، يلزمون بالنظر فى براهين النبوة .

و بالنظر فى براهين النبوة ، يُحَصِّلون علم ما جاءت به النبوة ، من لسان النبوة ، بعد التصديق بها ، الحاصل بتلك البراهين .

ومما جاءت به النبوة : أن النظر لمعرفة الله تعالى واجب يثاب عليه و يعاقب عليه ، كما جاء فى الشرع .

فلم يتوقف التصديق بالشرع ، على وجوب النظر بالشرع . بل الوجوبُ العقلى، بمعنى أن تحصيله كمال ، وتركه و بال ، كاف فى إلزام النظر .

فاندفع ما قال المعتزلة : من أنه لووجب النظر شرعا ، للزم إفحام الأنبياء ، لتوقف العلم بوجوب النظر على ثبوت النبوة عند الناظر .

وثبوت النبوة عنده ، متوقف على النظر .

والنظر متوقف على انبعاث نفسه إليه . وانبعاث نفسه إليه متوقف على علمه بوجو به عليه .

فقد توقف ثبوت النبوة عنده ، على علمه بوجوب النظر ، وقد كان علمه بوجوب النظر ، متوقفا على ثبوت النبوة عنده . . . . هذا خلف .

فلا يتمكن نبى من إلزام النبوة لشخص من الأشخاص .

وحاصل الدفع : أن انبعاث النفس إلى النظر ، ليس متوقفا على الوجوب الشرعى ،

[٥٧] « وَيل لمن لا كها بين لحييه ولم يتفكر فيها » .

والأمر ههنا للوجوب لأنه عليه الصلاة والسلام ، أوعد بترك الفكر فى دلائل معرفة الله تعالى ، ولا وعيد على ترك غير الواجب .

[٥٨] وعند المعتزلة واجب عقلا ؛ لأن شكر المنعم واجب عقلا ، وهو موقوف على معرفة الله .

ومقدمة الواجب المطلق ، واجب .

وهو مبنى على قولهم : بالحسن والقبح العقليين .

وسيأتى إبطاله .

بمعنى ترتب الثواب المخصوص ، والعقاب المخصوص . بل يكفى فيه الوجوب بمعنى ترتب الكمال والخير ، على تحصيله ، والنقص والشر على تركه .

وهذا ظاهر .

فقد ثبت أن وجوب النظر بمعنى ترتب الثواب والعقاب المذكورين فى لسان الشرع ، إنما يعلم من طريق الشرع فقط ؛ إذ لا مجال للعقل فيه ، بل وكذلك سائر الأعمال والأخلاق

[٥٧] [ويل لمن لا كها بين لحييه . . . الخ] .

أى ويل لمن قرأ هـذه الآيات ، وجعلها بمنزلة الأكل ، يلوك به لسانه ، ولم يتفكر .

[٥٨] [وعند المعتزلة واجب عقلا ... الخ] .

أقول : قال المعتزلة : إن النظر فى معرفة الله تعالى واجب عقلا ؛ أى أن للعقل أن يستقل بعلم تحتمه ولزومه ، ولو لم يأت به شارع .

وذلك أن العقل حاكم بمقدمة،هى أن شكر المنعم واجب ، بحيث إن من لم يشكر

. . . .

من أنعم عليه يستحق الذم ، وأن يسلب هـذا المنعم نعمته عنه ، ويحـله منـه محل الغضب والانتقام .

وشكر المنعم لايتصور من الشاكر ، إلا بعد معرفة المنعم .

ومعرفته إنما تـكون بالنظر .

فالنظر مما تتوقف عليه المعرفة ، التي يتوقف عليها الشكر ، الذى هو واجب .

فالنظر مما يتوقف عليه الشكر بالواسطة .

وماتوقف عليه الواجب المطلق ، فهو واجب .

فالنظر واجب .

وكل ذلك أحكام عقلية .

فوجوبه عقلى .

وقيد الواجب بالمطلق ، احترازاً عن الواجب المقيد ، كالزكاة المقيـدة بملك النصاب ؛ فإنه لايجب تحصيل النصاب ، لتحصيل الزكاة . بخلاف مثل شكر المنعم وعبادته ؛ فإن ذلك ممـا يجب على الشخص ، من حيث هو سليم الآلات ، كامل العقل ؛ بدون قيد آخر .

فما يتوقف عليه مثل هذا الواجب ، فهو واجب التحصيل عند القدرة .

⁂

وأقول . هذا استدلال بارد .

أما أولا : فلأن مقدمته الأولى ليست برهانية ؛ بل هى خطابية مشهورة .

وأما ثانيا : فإنهم إن أرادوا أن العقل حاكم بأن شكر المنعم واجب ، بمعنى أنه يترتب عليه الثواب والعقاب المذكوران فيما سبق ، أى بمعنى ماجاء فى لسان الشرع ،

. . . .

فلا نسلم هــذا ؛ فإن العقل ليس له سبيل أن يعلم هذه الأمور ، حتى يعلم ترتبها على شيء ، أو عدم ترتبها عليه ، كما علمت مما مر .

وإن أرادوا أن العقل حاكم بأن الشكر واجب ، بمعنى أنه حسن ولازم ، يمدح عليه ويذم على تركه ، فلانزاع فى أن مثل هذا ، يمكن أن يعلم بطريق العقل ، فليكن النظر واجباً بهذا المعنى ، ولا ضير فيه .

⁂

وثالثا : أن العقل يحكم بأن فقيراً ، لو وجد فى سبيله قرطاساً من الذهب ، ولا يعلم من أين هذا ، ولا من أتى به ، فلا يجب على هذا الفقير أن يفتش عمن أتى به ، حتى يسدى إليه نفعا أو شكراً .

ولو أنه قابل هذا المحسن بالإساءة ، لايذم ؛ لعدم علمه بأنه محسن .

ولو أن المحسن سلب إحسانه عنه ، مع علمه بأنه لايعرفه ؛ كان سفيهاً ، إذ لم يخبره بأنه المحسن .

بل هذا الصنع دليل على أن المحسن غير طالب للمقابلة بالشكر ، ولو كان طالبا لذلك ، ولم يظهر نفسه ، فقد سفه نفسه .

ومن لم يعلم له إلٰهاً ، ولا خالقاً ، ولم يدر أن للعالم صانعاً من أصله ، ولم يشهد الإحسان والإساءة إلا من بنى نوعه ، وكان محصلا لرزقه من صنعته ، وكسب يده ، فكيف يجب عليه شكر ، أو عبادة ، أو معرفة ، إلا من طريق مايرى أن تحصيل العلم كمال .

ومن أعظم الكمالات علم مبدأ العالم ، ومايشبه ذلك .

بل لو علم صانعه وخالقه ، وأنه الرازق ، لم يجب عليه شكره إلا بإيجاب منه ، وإيذان بأنه يطلب منه ذلك .

[٥٩] ويمكن إثباته على مذهب الأشاعرة ، بأن عبادة الله تعالى واجبة بالإجماع ولا تتصور العبادة بدون معرفة المعبود .

فمعرفة الله تعالى ، مقدمة الواجب المطلق ، فتكون واجبة .

ولما توقفت على النظر ، يكون النظر أيضاً واجباً .

فإن قلت : ذهب قد بعض الأئمة ، كالإمام الغزالى ، والإمام الرازى ، فى بعض تصانيفه ، إلى أن وجود الواجب بديهى ، فلا يحتاج إلى النظر .

قلت : دعوى بداهته ، بالنسبة إلى جميع الأشخاص ، فى محل المنع .

ولئن سلم ، فالنظر فى سائر صفاته ، من العلم والقدرة والإرادة ، وغيرها ، يكون واجبا ، فإنها ليست بديهية بلا ريب .

كيف وهو لايعلم ماذا يليق بذلك المنعم من أنواع التعظيم والشكر ، فربما كان مايظنه شكراً ، كفراً ؛ فلابد فى ذلك من معلم صادق ، يخبر بما يرضاه ذلك المنعم من أنواع الشكر ، على ماعلَّمه .

فلا سبيل إلى ذلك إلا طريق الشرع الشريف .

[٥٩] [ويمكن إثباته على مذهب الأشاعرة . . . الخ] .

أقول : قد بيَّن فيما سبق أن النظر لمعرفة الله ، واجب بالكتاب والسنة .

وأراد أن يبين أنه يمكن الاستدلال عليه بالإجماع أيضاً . وهو أيضاً دليل شرعى .

فقال : إن عبادة الله تعالى من صلاة ، وصوم ، وذكر ؛ واجبة بإجماع الأمة ، ومن المعلوم أن العبادة إنما تتصور عبادة ، بعد معرفة المعبود .

فمعرفة المعبود مقدمة هذا الواجب المطلق ، المجمع عليه .

فهى واجبة بالإجماع أيضاً .

ولما كان النظر مقدمة لها، وجب أيضاً بما وجبت به .

فالنظر واجب بالإجماع .

[٦٠] ولعل الحق أن النظر إنما يجب على كل واحد من المكلفين ، فيما ليس بديهيا ، بالنسبة إليه .

فمن يكون مستغنيا بفطرته عن النظر فى بعض صفات الله تعالى ، لا يجب عليه النظر فيه .

نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل ، بحيث يتمكن معه من إزلة الشبه ، وإلزام المعاندين ، و إرشاد المسترشدين .

وقد ذكر الفقهاء أنه لا بد أن يكون فى كل حد من مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة ، ويسمى « المنصوب للذب والمنع » .

و يحرم على الإمام إخلاء مسافة القصر من مثل هذا الشخص، كما يحرم عليه إخلاؤه.

فقد علم أن النظر واجب بالكتاب والسنة والإجماع ، فلا يجوز إنكار وجوبه .

[٦٠] [ولعل الحق . . . الخ] .

أقول : قد يقع الاشتباه .

بين العلم اليقينى الحاصل من سرعة الانتقال ، الملحق ببديهة الفطرة، بحيث يكون من قبيل قضايا قياساتها معها .

أو من قبيل الحدْس .

و بين ما تتعوده النفوس من عقائد الآباء والأمهات ، والعشائر .

فإنه قد يدعى فيه البداهة ، كما هو دأب أرباب الكسل والجهالة .

و يظهر ذلك بالامتحان للنفس ؛ فإن عرض عليها النقيض واستنفرت منه بمجرد الالتفات ، بدون أن تلحظ السبب ، فذلك هو التعود .

و إن كان بلحظ السبب الحقيقى ، فذلك هو الفطرة السليمة .

فإياك ، إياك ، أن تجعل العجز فطرة .

[٦١] مسافةِ الغَدوى ، عن العالم بظواهر الشريعة ، والأحكام التى تحتاج إليها العامة .

[٦٢] وإلى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل ، وعمر فيه مرابط الجهل ، وتصدر فيه لرياسة أهل العلم والتميز بينهم ، من عرى عن العلم والتميز ، متوسلا فى ذلك بالحوم حول الظَّلمة، والانخراط فى سلك أعوانهم وخدامهم ، والسعاية الباطلة ، سعيا لتحصيل مرامهم .

خذلهم الله تعالى ، ودمرهم تدميرا ، وأوصلهم قريبا إلى جهنم وساءت مصيرا .

---

[٦١] [مسافة الغدوى] .

بالغين المعجمة ، من الغداة ، أى البُكرة ، وهى مسافة يقطعها المسافر ، ذهابا وإيابا ، فى يوم واحد .

[٦٢] [وإلى الله المشتكى . . . الخ] .

قال الكانبوى فى حاشيته على هذا الكتاب :

[قيل : ولعمرى إنه أفضل من زماننا ، فنحن أحق بهذا المشتكى .

أقول : الحمد لله تعالى ، والشكر له ، على ما أغنانا عن الشكاية ؛ إذ جميع هذه الشكايات لعلة ترتب المطالب الدنيوية على العلوم والمعارف .

وذلك زمان كانت تعد فيه العلوم والمعارف من الكمالات ، وقد انتهينا إلى زمان تعد فيه العلوم والمعارف من المعايب .

فلا ترتب فلا شكاية] انتهى .

وأنا أقول : قد غبن الشارح والحواشى أهل زمانهم ، وكسفوا شموس آفاقهم ، فإن أزمنتهم وأمكنتهم ، كانت العلوم فيها منتشرة ، والعلماء بعلومهم مفتخرة .

وكان للسان أن يتكلم ، وللجاهل أن يتعلم .

وقد انتهينا إلى زمان يفتخرون فيه بالجهالة ، ويشيدون بشئون الضلالة ، ويحكمون

[٦٣] فإن قلت إن النبي صلى الله عليه وسلم ، وأصحابه والتابعين ، كانوا يكتفون من العوام ، بالإقرار باللسان ، والانقياد لأحكام الشرع ، ولم ينقل عن أحد منهم ، أنهم كلفوا المؤمنين الاستدلال .

فكيف ! ومنهم من أسلم تحت ظل السيف .

ومعلوم أنه فى هذه الحال ، لم يظهر دليل دال على وجود الصانع وصفاته .

قلت : إنهم لم يكلفوا بالنظر أول الأمر ، بل كلفوهم أولا بالانقياد والإقرار ، ثم علموهم ما يجب اعتقاده فى الله وصفاته ، وكانوا يفيدونهم المعارف الإلٰهية ، فى المحاورات ، والمواعظ ، والخطب ، على ما تشهد به الأخبار والآثار .

بكفر من طالع كتب الكلام ، و يستنفرون من تقرير عقائد الإسلام ، ورفع أستار الأوهام ، ودفع شبه الملاحدة اللئام .

قد عكفوا على عادات بالية ، وهذيانات من التحصيل خالية ، يُفنُون آجالهم سدى ، و يصدون عن طريق الهدى .

حادوا عن طريق السلف الصالحين ، واتخذوا سبيلا غير سبيل المؤمنين ، كلما لمحوا نورا إلٰهيا بادروا إلى إطفائه ، وعدوه شيئا فريا ، أو هُدُوا سَنَناً مرضيا استدبروه ونبذوه وراءهم ظهريا .

ولو أنى كشفت سيء أحوالهم ، لعجبت البشرية من قبيح أفعالهم .

ولكن الشكوى إلى الله . ليس فى زماننا أذن تسمع ولا قلب يجزع . فإن كنت على شيء من العلم ، فاتخذلك قبرا ، و إلا أوجعوك ضربا ، وألقموك حجرا ؛ فإن الأكابر فى هذا الباب أصاغر ، والبدع لديهم شعائر ، فلا حول ولا قوة إلا بالله . وتغيير هذه الحال إنما يكون بتأييد الله .

ولا نطيل الكلام ؛ فإن القوم لئام .

[٦٣] [فإن قلت : إن النبي . . . الخ] .

غاية الأمر أنهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم ، وأصحابه والتابعين ، وقرب الزمان بزمانه عليه الصلاة والسلام ، كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات ، وتهذيب الدلائل ، على الوجه الذى ينطبق على القواعد المدونة .

ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الإجمالية ، بحيث لم تكن الشبه والشكوك متطرقة إلى عقائدهم بوجه من الوجوه .

والحاصل : أنهم كانوا موقنين بالمعارف الإلهية ، و يرشدون غيرهم إلى طريق تحصيل اليقين بوجوه شتى ، حسبما تقتضيه استعداداتهم .

قال الأعرابى — حينما سئل — :

« البعرة تدل على البعير . وأثر الأقدام على المسير .

أفسماء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج ، لا تدلان على اللطيف الخبير ؟ » .

وقال بعض العارفين — حين سئل : بم عرفت ربك ؟ — :

« عرفته بواردات ، عجزت النفس عن عدم قبولها » .

قال جعفر الصادق — رضى الله عنه — :

« عرفت الله بنقض العزائم ، وفسخ الهمم » .

وأنت إذا تأملت ، وأحطت بجوانب الكلام ، علمت أن الاشتغال بـ « علم الكلام » إنما هو من قبيل فرض الكفاية .

وما هو فرض عين : هو تحصيل اليقين بما يُثلج به صدره ، وتطمئن به نفسه ، وإن لم يكن دليلا تفصيليا .

أقول : ما ذكرت من :

أن تفصيل الدلائل واجب كفاية ، ويحرم على الإمام إخلاء مسافة القصر منه .

وأن كل أحد يجب عليه النظر ، فيما لم يكن بديهيا عنده ؛ لو كان حقاً لكان النبي صلى الله عليه وسلم ، وأصحابه ، أولى أن يكونوا على هـذا الأمر ، مع أنهم كانوا يكتفون من العوام ، بالإقرار باللسان ، والانقياد ، والأحكام الظاهرة .

. . . .

ولم ينقل عن أحد منهم ، أنه كاف المؤمنين بالنظر والاستدلال فى شىء من المطالب أصلا ، خصوصا وقد كان منهم ، من يؤمن تحت ظل السيف ، ويقبلون ذلك منه بدون تكليف بزائد ، مع أن السيف لا يُدخل الإيمان فى القلب ، ولا يحصل اليقين الذى لا يحتمل النقيض .

⁂

وحاصل الجواب : أن الآيات والأحاديث الدالة على وجوب الفكر والنظر ، لا تكاد تحصى ، ومن المعلوم أن الفكر إنما هو لتحصيل المعارف ليس إلا .

وليس كل أحد يتمكن من النظر والاستدلال على الوجه الأصوب .

فيجب أن يقام لهذا الأمر ، من يقوم به على وجه الإتقان والتفصيل. وأخذُ ذلك منه لا للتقليد ، بل للتسهيل .

وإنما لم يكن ذلك فى زمن النبي وأصحابه ؛ لأن الهمة إذ ذاك ، كانت فى جمع كلمة الاتفاق على أمر واحد ، وإن بحسب الظاهر ، وقطع دابر القاطعين لطريق الله ، المبارزين بالكفر والجحود .

ثم بعد أن اتحدوا فى الكلمة ، أخذ الرؤساء رضى الله عنهم يبينون طريق اليقين ، فى خطبهم ومواعظهم ، ومحاوراتهم فى ، مجالسهم ، ونحو ذلك .

فإن الاشتغال بنشر العلوم إذ ذاك ، وتدريسها ، كان يقلل جمعية المقاتلين ، ويحتاج إلى ثروة لم تكن إذ ذاك للمؤمنين .

فلما استقر أمر الإسلام ، وكثر جمعه ، وانتشر بين الخاص والعام ، وذهب من كانت تربيتهم بالكلام ، واحتيج إلى نشر العلوم والمعارف ؛ لعدم المربى العارف ، ولعزة الإسلام ، وكثرة المؤمنين ،استغنى عن كثير من النفوس والأموال لأجل ذلك.

وأيضا كان الناس فى زمن النبي وأصحابه ، مؤيدين بالفيض الإلٰهى ، لقربهم من أنوار النبوة .

[٦٤] ثم اختلف علماء الأصول فى أول ما يجب على المكلف :
فقال الأشعرى : هو معرفة الله تعالى ، إذ يتفرع عليها وجوب الواجبات ، وحرمة المنهيات .
وقال المعتزلة ، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراينى : هو النظر فيها ؛ إذ هى موقوفة عليه .

وأما بعد ذلك ، فقد حصل الوهن فى الأمر ، واستولت الغفلة ، وانفتح باب الشر ؛ فاحتيج إلى ذلك .
وهناك أسباب أخر لا تذكر ، خوفا من شواظ الجاهلين .

☆☆☆

وحاصل الكلام : أن الواجب العينى هو اليقين ، من أى طريق أُخذ ، وقد كان ذلك حاصلا فى زمن النبي وأصحابه ، وإنما احتيج إلى طريق التفصيل بعد ذلك ، لردع المعاندين ، مخافة على عقول القاصرين .
ومثل هذا يجب كفاية ، خصوصا فى زماننا هذا الذى قد قام فيه القسيسون على ساق ، وأخذوا يدعون الناس إلى التنصر فى الأسواق ، وأخذت كلمة الكفر فى الطغيان ، ووهت من كلمة الحق أركان . والناس عن هذا غافلون ؛ فإنا لله وإنا إليه راجعون ، فنسأل الله تعالى أن يؤيد هذا الدين ؛ بروح المعرفة ، وأن يقطع دابر أرباب الجهالة والسفه .

[٦٤] [ثم اختلف علماء الأصول . . . الخ]
أقول : اختلف علماء الأصول فى أول واجب يجب على المكلف تحصيله ، بحيث لا يسوغ له العقل ، أو الشرع ، أن يحصل شيئا قبله :
فقال الشيخ الأشعرى : أول الواجبات هو معرفة الله تعالى ، بما يحصل اليقين الذى لا يحتمل النقيض بوجه .

وقيل : هو الجزء الأول من النظر .

وقال إمام الحرمين ، والقاضي أبو بكر ، وابن فورك : هو القصد إلى النظر ؛ لتوقف الأفعال الاختيارية ، واجرائها ، على القصد .

والنظر فعل اختيارى .

قلت : على ما ذكروه ، يلزم أن يتوقف القصد ؛ لكونه فعلا اختياريا ، على القصد ، وهكذا . . . فيلزم الدور ، أو التسلسل .

والتحقيق : أن الأفعال الاختيارية تنتهى إلى الإرادة ، .

والإرادة تنتهى إلى أسباب غير اختيارية ؛ فإن تصور الأمر الملائم مثلا ، يوجب انبعاث الشوق .

والشوق يوجب الإرادة ؛ إذ هى نفس تأكد الشوق ، على ما ذهب إليه بعض.

ولا مدخل للاختيار فى الشوق والإرادة .

وليس هناك أمر آخر يصدر بالاختيار ، يسمى قصدا .

فيجب على المكلف ، قبل السعى فى شىء من الأعمال الظاهرة والباطنة ، أن يسبر الحقائق ، حتى يصل إلى العلم بوجود الحق تعالى ؛ إذ ذاك هو الأصل المطلوب ، والكمال المرغوب .

و إيجاب الواجبات ، وتحريم المنهيات ــ خصوصا فى القسم العينى ، وهو مايتعلق بذات الشخص ــ إنما كان لأجل تتميم المعرفة ، بصفاء مرآة النفس .

فهى المقصد ، وجميع الواجبات ــ فعلا وتركا ــ توابع لها ؛ فمن ثم قيل : يتفرع عليه ــ أى على ما ذكر من المعرفة ــ وجوبُ الواجبات ، وحرمة المنهيات .

وأيضاً : إن واجبا من الواجبات ، لايجب على المكلف تحصيله شرعا ، حتى يعلم أن ذلك مما يجب عليه .

ولايعلم ذلك ، حتى يصدق بالشرع .

ولا يصدق بالشرع ، حتى يعرف الله تعالى ، كما هو ظاهر ، وسيأتى .

. . . .

فلا يجب عليه واجب من الواجبات ، إلا بعد معرفة الله تعالى .

فوجوب الواجبات مفرع على المعرفة ؛ إذ هى أصل تنبنى عليه جميع الأحكام .

وجميع الأحكام ، موجهة إلى المكلف ؛ بالضرورة الشرعية ، فيجب عليه أن يحصل ما انبنت عليه تلك الأحكام ، حتى يحصل مابه ينتظم تحت من تجرى عليهم هذه الأحكام ، الذى هو واجب عليه .

فإن كل مكلف يجب عليه ، ما أوجبه الشرع من الواجبات ، ويحرم عليه ماحرمه من المنهيات ؛ وذلك إنما يكون بعد معرفة الموجب والناهى .

فالمعرفة أول واجب ، وهذا الوجه ، وإن كان دقيقاً ، إلا أن فيه تكلفاً ، ولا يخلو عن ضعف .

وأيسر مايقال فيه : أن معرفة الواجب تكون بمنزلة تحصيل النصاب للزكاة ولم يقل أحد بوجوبه . والوجه الأول ، أولى وأسلم .

وأيضاً قد أشار الشارع ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلى أن القصد من العبادات ، والأخلاق ، التخلق بأخلاق الله تعالى ، وذلك لا يمكن إلا بعد معرفة الله تعالى ، فهى متقدمة على جميع العبادات ، وما يتبعها .

فهى أول واجب .

وهذا قول حقيق بالقبول ، قد اتفق عليه المليون ، وجماهير الحكماء .

☆☆☆

وقال المعتزلة ، والأستاذ أبو إسحاق الاسفرايينى : أول واجب ، هو النظر ؛ إذ المعرفة موقوفة عليه ، وما توقف عليه الواجب ، فهو واجب .

☆☆☆

. . . .

وقيل أول واجب ، هو أول جزء من النظر ؛ لأنه مُعِدٌّ لثانى جزء ، ولا يوجد الجزء الثانى ، إلا بعد وجود الأول .

☆☆☆

وقال إمام الحرمين ، والقاضى أبو بكر ، وابن فورك : هو القصد إلى النظر ؛ لأن الأفعال الاختيارية ، وأجزاءها ـ على الرأيين السابقين ـ تتوقف على القصد .

والنظر فعل اختيارى ، فهو ـ على رأى المعتزلة ، والأستاذ ـ أو جزؤه ـ على ماقيل ـ يتوقف على القصد .

ومايتوقف عليه الواجب ، فهو واجب قبله .

فتصوير دليلهم هكذا :

النظر ، أو جزؤه ، فعل اختيارى .

وكل فعل اختيارى يتوقف على القصد .

فالنظر ، أو جزؤه ، يتوقف على القصد .

ومايتوقف على شىء ، فوجوبه متأخر عن وجوبه .

فوجوب النظر ، أو جزئه ، متأخر عن وجوب القصد .

فوجوب القصد متقدم على وجوب النظر ، أو جزئه .

☆☆☆

قال الشارح : قلت : ماذكروه من أن القصد واجب ، يستلزم أن يكون القصد فعلا اختياريا ، حتى يتعلق به الوجوب ؛ إذ لاتكليف إلابفعل اختيارى .

وما ذكروه ـ من أن كل فعل اختيارى ، يتوقف على القصد ـ إذا انضم إلى قولنا : القصد فعل اختيارى .

ينتج : أن القصد يتوقف على القصد .

. . . .

و يقال فى القصد الثانى : ماقيل فى القصد الأول، وهكذا ، فيلزم الدور أوالتسلسل.

فإن قلتم : ينتهى إلى قصد ضرورى .

قلنا : إن جوزتم قصداً ضرورياً ، فليكن الأول ، فلا يتم وجوبه .

فإن قلتم : ليس كل فعل اختيارى يتوقف على القصد .

قلنا : لم ينتج دليلكم ، فلم يتم مدعاكم .

فإن قلتم : قصد القصد ، عين القصد .

قلنا : المحتاج ، غير المحتاج إليه . والسبب غير المسبب، بالضرورة .

⁂

ثم أشار الشارح إلى معارضة أخرى لدليلهم بقوله :

[والتحقيق أن الأفعال الاختيارية . . . الخ] .

أى و يرد عليهم أيضاً . أن التحقيق ، أن الأفعال الاختيارية ، تنتهى إلى الإرادة ، وهى تمام الميل إلى الفعل ، والعزم الذى لاينفك عنه الفعل ، والإرادة تنتهى إلى أسباب غير اختيارية ؛ فإن تصور الأمر الملائم ، اضطرارى :

أى حصول صورة الملائم فى الذهن ، وحصول صورة التصديق بأنه ملائم ، أمر ضرورى ، لايتوقف حصوله على قصده، ولا يُتمكن من دفعه ، سواء كانت مقدماته اضطرارية أواختيارية ؛فإن الاختيارية تنتهى إلى الاضطرارية ، كحصول البديهيات.

وصور غايات النظر ، وتصور الملائم ، يوجب الشوق إليه .

والشوق عبارة عن أول الإرادة ؛ إذ هو شىء من الميل ، ثم بدوام صورة الملائم عند النفس ، أو خلو النفس عما يعارضها من غايات غيره ، يتأكد شيئا فشيئا ، حتى تحصل الإرادة التى هى غاية الميل .

فأول الميل ، سبب يجر إلى غايته .

وتمام الميل يوجب الفعل .

. . . .

وليس هناك أمر اختيارى آخر ، سوى ما ذكر ، يسمى قصدا ، يجب على المكلف أن يصدره .

والقوة المشوّقة ، هى المسماة بالإرادة الكلية ، التى يعرفها أصحابها :

بأنها صفة ترجح أحد المقدورين ، وتخصص وقوعه ، فى وقت ، دون وقت .

ويقررون من أحكامها ، أنها ترجح أحد المتساويين ، بل المرجوح ، لكن على النحو الذى بيّنّا .

أى أن المساوى أو المرجوح ، فى أول الأمر والتصور ، قد يصير راجحا فى آخر الأمر ، عند تمام الميل إليه ، بدوام صورة الملائم ، وغايته ، وتأكد التصديق بملاءمته .

وتمام الميل هو الإرادة الجزئية ، والجزء المرجح .

وهذا قول يتمشى على أصول الشيخ الأشعرى ، بدون منافاة لها ، كما تعلمه من تقريرنا هذا .

فاندفع ما شُوِّش به على الشارح هنا ، مما لو نقلناه ورددناه ، لطال .

☆☆☆

ثم أقول : اللازم على تحقيق الشارح المذكور ، أن الاختيار ليس إلا علم الفاعل ، بأن هذا صادر عنه برضاه ، وإلا فالفعل لازم لا محالة ، ولا وسع له أن لا يفعل ؛ لأن العلل موجبة .

وربما يسرع لوهم الواهم ، أن لا يتخلف فعل عن تصوره ؛ فإن التصور يوجب الشوق ، والشوق يوجب الإرادة التى هى تمام الميل ، وهى توجب الفعل ، وهو باطل بالضرورة .

فهذا وهم فاسد ؛ فإنى أقول : الاختيار ليس إلا عبارة عن تعارض التصوارت كلٌّ يبعث الميل إلى طرف ، فيقع التردد ، فهذا هو الاختيار .

. . . .

والكل ناشئ عن العلم الذاتى للنفس .

والتكليف إخبار بواقع ، حتى يعظم التصور ، فيترجح الحسن ، و يندفع الرأى هار با عن القبيح .

وههنا سر ، لو دققت فيما قلنا ، لاطّلعت عليه .

☆

ثم أقول ـ على المعتزلة ومن نحانحوهم ـ : إنهم قد اتفقوا مع الشيخ على أن المقصود أولا ، إنما هو المعرفة .

و إنما نازعوه ، فى أن مقدماتها هى أول واجب .

ونزاعهم هذا من السفه والجهالة ؛ فإن الشارع إذ أوجب الصلاة علينا ، لم يكن منه أن قال :

ياأيها الناس ، قوموا من نومكم ، ثم اقصدوا المشىء ، ثم اخطوا الخطوة الأولى ، ثم الثانية ، . . . وهكذا .

ثم انتهوا إلى الماء ، ثم اغترفوا بأيديكم ، وضعوه على وجوهكم ، واغسلوا . . . . إلى آخر فرائض الوضوء .

ثم قوموا ، وتخطوا . . . إلى آخر الوسائل المؤدية إلى الصلاة .

فإن هذا مما لم يحكم بلزومه عقل ولا وهم .

وكذا جميع الواجبات .

فالمعروف أنه متى قيل بوجوب أمر من الأمور ، فقد قيل بوجوب وسائله التى لا بد منها عند العقلاء ؛ فإن المقصود بوجو به ، وجوب تحصيله .

فإن ذهبنا إلى أن شيئاً هو أول واجب ؛ فإنا نريد أنه يجب تحصيله ، قبل كل ما يحصل من الفرائض المعروفة ، التى صرحت الشريعة بفرضيتها ، فيجب مع جميع وسائله .

[٦٥] والحق عندى أنه إذا كان النزاع فى أول الواجبات على المسلم، فيحتمل الخلاف المذكور.

وإن كان النزاع فى أول الواجبات على المكلف مطلقا، فلا يخفى أن الكافر مكلف أولا، بالإقرار.

فأول الواجبات عليه، هو ذلك؛ ولا يحتمل الخلاف.

فالنزاع فى ذلك ليس من دأب أهل التحصيل.

[٦٥] [والحق عندى . . . الخ].

أقول لم يحرر المشايخ محل النزاع، فى أول واجب:

هل هو المكلف المسلم؟

أو المكلف مطلقا؟

فإن كان الخلاف فى الأول: فذلك محله.

وإن كان فى الثانى: فلا يتصور نزاع فى أول واجب عليه؛ إذ هو الإقرار؛ فإن الإقرار هو الحافظ لماله ودمه، المدخل له تحت ظل الإسلام، فهو أول واجب عليه بلا نزاع.

وأقول: عرض الكلام يعين المرام فى الكلام؛ فالكلام ليس فى أول الواجبات على الإطلاق، حتى يعم الواجبات السياسية، والشخصية المتعلقة ببدنه، وإلا لكان أول واجب عليه، تحصيل ما يقوم به بدنه، وتحقق به حياته، على قدر الضرورة.

بل المراد من الواجبات ههنا، الواجبات التى يترتب عليها السعادة العظمى، والمقصد الأعلى، وهى الواجبات الدينية، المتعلقة بتهذيب الأخلاق، والأعمال، لتحصيل الاستعداد لقبول الإفاضة من الله تعالى.

والإقرار إنما هو من الواجبات السياسية، التى قد يحتاج إليها فى حفظ

[٦٦] وقيل : الحق أنه إن أريد أول الواجبات المقدمة بالذات ، فهو المعرفة، وإن أريد الأعم ، فهو القصد .

قال الشريف العلامة ، فى شرح المواقف ، : هذا مبنى على وجوب مقدمة الواجب المطلق .

ووجوبها : إنما يتم فى السبب المستلزم دون غيره .

قلت : لا فرق بين السبب المستلزم ، وغيره ؛ فإن إيجاب الشيء يستلزم إيجاب ما يتوقف عليه الشيء ، بداهة ـ لا لما قيل : من أن التكليف بالمشروط ، والكل بدون التكليف بالشرط والجزء ، تكليف بالمحال ؛ فإنا لا نسلم استحالته .

بل المحال ، هو التكليف بالمشروط ، والكل ؛ مع التكليف بعدم الشرط والجزء .

ماله ودمه ، فهو من اللوازم التى يضطره إليها أمر التعيش ، كالأكل والشرب ، وبناء المسكن ، ونحوذلك ؛ إذ لو لم يقع منه الإقرار ، لكان من المعاندين ، فيقتل ، أو يدفع الجزية .

فإن كان من المعاهدين ، فهو محروم من مزايا المؤمنين .

وإن كان ممن لم تبلغه الدعوة ، كان خارجا عن موضوع القول .

إذا علمت ذلك ، فالنزاع فى أول الواجبات على المكلف مطلقا ، سواء كان مسلما أو كافرا .

ومعرفة الله تعالى ، هى المبنى لجميع ما تترتب عليه هذه السعادة ، فهى أول واجب ، وجميع الواجبات فرع وجوبها على ما سبق .

ويأتى نزاع المخالفين فيه .

وفيه ما قدمنا .

[٦٦] [وقيل : الحق أنه إن أريد . . . الخ]

وأما التكليف بهما ، بدون التكليف بالشرط والجزء ، فغير محال ـ بل لأنه يستلزم جواز تحقق الملزوم ـ وهو وجود الكل والمشروط ـ بدون وجود اللازم ـ أى الشرط والجزء ـ وهو محال بداهة .

أقول قال بعضهم : الخلاف لفظى ؛ فإن كلا من المخالفين أخذ قول الآخر بدون فهم مراده .

والحق أنه إن أريد بالواجبات مايقصد إيجابه لذاته ، فأول واجب يجب تحصيله هو المعرفة ؛ فإنها أول المقاصد .

وإن أريد الأعم :

من كونه مقصودا إيجابه بذاته .

أو كونه واجبا فى ضمن إيجاب غيره .

فأول واجب هو القصد إلى المعرفة ؛ فإنه واجب التحصيل ، لكن لا لذاته ، بل إيجاب المعرفة المتضمن لإيجاب النظر ، المتضمن لإيجاب القصد .

وإنما كان واجبا فى ضمن إيجاب المعرفة ، لأن مقدمتها ؛ لما أنه مقدمة النظر . والنظر مقدمة المعرفة .

وإيجاب المقصد يتضمن إيجاب مقدماته .

وإذ كان من مقدماتها الأولية ، فهو أول واجب بأوليتها .

⁂

قال الشريف السيد الجرجانى ـ فى شرحه على المواقف ـ :

هذا ـ أى قول القائل : وإن أريد الأعم ، فهو القصد ـ مبنى على أن مقدمة الواجب المطلق ، واجبة ، فبوجوب الواجب ، يجب جميع مقدماته ، التى يتوقف هو عليها .

فيصح القول بوجوب القصد ، بإيجاب المعرفة .

. . . .

وهذا الأصل ـ أى أن مقدمة الواجب المطلق ، واجبة ـ غير مسلم بإطلاقه ، بل محله المقدمة التى هى سبب مستلزم ـ أى السبب الموجب لمسببه ـ فإن إيجاب السبب فى إيجاب المسبب ؛ إذ المسبب إذ ذاك اضطرارى لا يتعلق به تكليف ، فلا تكليف فى الحقيقة إلا بالسبب .

أما السبب غير المستلزم ، فيجوز أن يجب الفعل ، ولا يجب هو ، لصحة تعلق التكليف بالفعل ، بدون تعلق التكليف بذلك السبب .

والقصد سبب غير مستلزم ، فيجوز أن لا يكون واجبا أصلا .

فلو سلمنا أن المراد من الواجب: الأعم ؛ لا يجب أن يكون القصد أول واجب ، عند القائل بأن أول واجب هو النظر ، أو المعرفة ، لجواز أن لا يكون القصد عنده واجبا أصلا .

فيرجع الخلاف حقيقيا .

⁂

قال شارحنا رادا على الشريف :

لا فرق بين السبب المستلزم وغيره ؛ فإن إيجاب الشىء قصدا يستلزم إيجاب ما يتوقف عليه الشىء ضمنا . وذلك بحكم البداهة .

وقد يُنَبَّه عليه ـ لا بما نبه عليه بعضهم ، من أن التكليف بالمشروط ، والكل ، بدون التكليف بالشرط و الجزء ، تكليف بالمحال ؛ فإن هذا التنبيه غير صحيح .

فإن لمانع أن يقول : إن المشروط أو الكل فى ذاته ، حينئذ غير محال ؛ فالتكليف به ليس تكليفا بالمحال .

وإنما يكون تكليفا بالمحال ، إذا كان المكلف به المشروط ، أو الكل ،

. . . .

بشرط عدم الشرط ، أو بشرط عدم الجزء ؛ فإن المكلف به يكون محالا .

وأما التكليف بالمشروط ، أو الكل ، مع السكوت عن الشرط ، أو الجزء ؛ فغير محال ؛ لأن المكلف به : المشروط ، أو الكل ، لا مع عدم الشرط ، أو عدم الجزء ، وهو ليس بمحال — .

بل ينبه على ذلك الحكم البديهى ، بأن قولنا : قد يجب الشىء ، ولا يجب ما يتوقف عليه ، يستلزم القول بتحقق الملزوم ، بدون تحقق اللازم ؛ فإنك تعلم :

أن الكل ، ليس إلا عبارة عن الأجزاء .

وأن المشروط ، بدون شرطه ، ليس مما يمكن تحققه بوجه .

فكلما وُجد المشروط ، وجد الشرط ، فليس المشروط شيئا إلا بشرطه .

فطلب الكل طلب الجزء لا محالة .

وطلب المشروط طلب الشرط .

فإنه لا معنى لطلب الشىء ، إلا طلب أن يحصل ، وليس له أن يحصل إلا بنفسه ولازم وجوده .

نعم ذلك ضمنى ؛ فوجوبُ الجزء والشرط ، كأنه داخل فى وجوب المشروطِ والكلِّ ، لازمٌ له ، لا يتخلف عنه .

فلو قلنا : بتحقق وجوب الشىء ، بدون تحقق وجوب مقدمته ، جزأ أو شرطا .

فقد قلنا : بتخلف اللازم عن الملزوم .

فلا بد من إثبات كلمة [بل] قبل قوله [لأنه يستلزم جواز تحقق . . . الخ] وهى مثبته فى نسخة كتب عليها عبد الحكيم .

وقد كتب بعض الحواشى على نسخة ليس فيها [بل] وأطال فى تصحيحها ولا طائل تحته .

. . . .

وفى قوله : [بل المحال هو التكليف بالمشروط . . . الخ] .

تساهل ؛ وكان الأولى أن يقول :

[بل المحال هو المشروط ، بشرط عدم الشرط ، والكل بشرط عدم الجزء] .

و بتقريرنا قول القائل : بأن الخلاف لفظى ،على هذا الوجه ، بطل ما قاله السعد فى مقاصده ، وتبعه عليه الناظرون .

و بتقريرنا كلام الشارح ، بما سمعت ، دَحَضَتْ حجة المنتقدين له ، من أرباب الحواشى .

و إنما حكى الشارح التوفيق بـ [قيل] لما فيه من تقرير أن القصد واجب تبعاً ، مع أنه قد تقدم له فى تحقيقه أن القصد لا يتعلق به الوجوب ، لعدم كونه اختياريا .

ثم فى عبارة الشارح من حيث لفظها ، قلق لا يخفى .

⁂

بقى أن يقال : إن

المعرفة . واليقين . والاعتقاد .

كيف من الكيفيات ، فلا يتعلق به الإيجاب .

ولو سُلِّم أنه فعل ، فقد قيل : إن ترتبه على النظر،بالإيجاب ، فلا يكون اختياريا فكيف قلنا : أول واجب هو المعرفة .

فنقول : قد سمعت مرارا : أن إيجاب أمر من الأمور ، ليس يُعنى به إلا إيجاب تحصيله و إحداثه .

والتحصيل والإحداث : فعل ، هو السعى فى الأسباب .

فقولنا : أول واجب هو المعرفة ، يغنى عنه أن أول واجب هو تحصيل اليقين بالله تعالى .

[٦٧] [و به] أى بالنظر الصحيح [تحصل المعرفة] .

إما بطريق العـادة ، من الله تعالى ، كما ذهب إليه الأشاعرة ، لمـا تقرر عندهم ، من أن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى ، ابتداء .

و إما بالتوليد ، كما هو مذهب المعتزلة ، وهو أن يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه ، كتحريك المفتاح الصادر بسبب حركة اليد .

و يقابله المباشرة ، وهى أن يصدر عنه فعل ، لا بواسطة فعل آخر .

والنظر فعل اختيارى ، لـكن العلم :

من مقولة الـكيف عند المحققين .

ومن مقولة الانفعال ، والإضافة ؛ عند غيرهم .

فلعلهم أرادوا بالفعل ههنا ، الأثر المترتب على الفعل .

وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه .

و إما باللزوم العقلى ، كما هو مذهب الفلاسفة ، بناء على أن فيضان الحوادث ، من المبدأ الفياض ، عند الاستعداد التام من القابل ، واجب عندهم .

وتحصيل اليقين ، والسعى فى أسبابه ؛ من الأفعال التى يصح التكليف بها .

[٦٧] [و به تحصل المعرفة] .

أقول : أى بملابسة النظر الصحيح ، تحصل المعرفة ، من غير احتياج معه إلى مشاركة المعلم ، كما يستفاد من تقديم المعمول ، المفيد للحصر ، فهو حصر قلب ، لا حصر إفراد ؛ إذ قد تحصل المعرفة بالإلهام ، أو البداهة .

ودوام حصول المعرفة عن النظر :

إما بصدورها عقبه من الله تعالى ، بطريق جرى العادة فيه ، بأن يكون قد اختاره سبباً لها ، وله أن لا يصدرها عقبه . وله أن يصدرها عقب شىء آخر ، فليس صدورها عنه ، لازماً ؛ ولا كونه سبباً ، واجباً .

. . . .

وهذا ماذهب إليه بعض الأشاعرة ، لما تقرر عندهم ، من وجوب استناد الأشياء بأسرها ، إلى الله تعالى ابتداء ، من غير أن يتوقف شيء على شيء ، أو يلزم شيء شيئا .

وإما بصدورها عقبه ، على وجه كونها ناشئة عنه ، متولدة منه ؛ كما ذهب إليه المعتزلة القائلون بالتوليد ، وهو أن يصدر عن الفاعل فعل ، بواسطة فعل آخر صادر منه ، كحركة المفتاح الصادرة بسبب تحريك اليد .

ويقابله : المباشرة ، وهي أن يصدر عنه فعل بلا واسطة .

فالنظر صادر عن الفاعل مباشرة .

والعلم صادر عنه بالتوليد .

أي فنسبته للفاعل ؛ لأنه مُوَلَّدٌ من فعله ، وناشيء .

وأورد : أن النظر ليس فعلا ؛ فإنه الحركة ، والحركة ليست من مقولة الفعل ، فليس داخلا في المولد .

فأشار الشارح إلى دفعه بأنه فعل ، سواء قلنا هو :

الترتيب .

أو الحركة .

فإن الحركة في تعريف الفكر والنظر ، بالمعنى المصدري ، أي التحرك .

ويدل على ذلك قول المعتزلة : إنه أول واجب، فهو فعل اختياري ؛ إذلاتكليف إلا بفعل اختياري ، فمن ثم قال :

والنظر فعل اختياري .

فَقَيْدُ [الاختياري] للإشارة إلى هذا .

لكن يرد أن العلم :

. . . .

إما من مقولة [الـكيف] عند المحققين القائلين بأنه [الصورة]

أو من مقولة [الإنفعال] عند القائلين بأنه [قبول الذهن للصورة]

و [الإضافة] عند القائلين بأنه [تعلق الصفة بالصورة] .

فلم يصدر عن الفعل فعل ، بل صدر عن الفعل أثر غير فعل ، فليس العلم مولدا عن النظر ؛ لأن التعريف دال على أن المولَّد ـ بالفتح ـ لا بد أن يكون فعلا .

والجواب : أنهم أرادوا من الفعل ، مطلق الأثر المترتب على غيره ، سواء : كان ذلك الأثر .

فعلا ؛ فإنه أثر للسبب الناشىء هو عنه .

أو كان غير فعل ، بأن كان : كيفا ، أوضعا ، أو إضافة . . . إلى سائر المقولات .

وتمثيلهم بحركة المفتاح ، يرشد إلى ذلك ؛ فإن الحركة ليست فعلا ؛ إن أريد بها الحاصل بالمصدر ، كما هو الظاهر .

⁂

و إما أن يكون دوام حصول المعرفة ، باللزوم العقلى ـ حال كونه كما هو مذهب الفلاسفة ـ مبنيا على أن فيضان الحوادث ، من المبدأ الفياض ، عند الاستعداد التام ، واجب عندهم .

فإن بحر الجود فياض دائما ، لا يحجب فيضه عن قابله .

والمنع نقص القابل ، لابخل الجواد .

والنظر من قبيل المُعِدِّ للذهن ، إعداد تاما ، فيجب فيضان العلم عن المبدأ ، عقبه ، وجوبا عقليا .

وليس اللزوم العقلى ـ حال كونه ، كما هو مذهب الإمام ـ لا كما هو مذهب الفلاسفة ، القائلين بالفيض ، ولا كما هو مذهب المعتزلة القائلين بالتوليد .

فصح التقابل بين المذاهب .

[٦٨] قال فى المواقف : وههنا مذهب آخر ، اختاره الإمام الرازى :

وهو أن حصول العلم ، عن النظر الصحيح ، واجب وجوبا عقليا ، من غير تولد عنه ؛ فإن بداهة العقل حاكمة بأن من علم :

أن العالم متغير .

وكل متغير حادث .

وحصل فى ذهنه هاتان المقدمتان ، مجتمعتين على هذه الهيأة .

وجب أن يعلم :

أن العالم حادث .

وأما أنه غير متولد من النظر ؛ فلأن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى ابتداء ، ولا يصح هذا المذهب . مع القول باستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء ، وكونه قادرا مختارا .

وقال السيد الشريف ـ قدس سره ـ : إنما يصح ، إذا حذف قيد الابتداء فى استناد الأشياء إليه تعالى .

وجوّز أن يكون لبعض آثاره مدخل فى بعض ، بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ، فيكون بعضها متولدا عن بعض ، وإن كان الكل واقعا بقدرته تعالى ، كما يقول به المعتزلة فى أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم .

فإن مذهب المعتزلة : لزوم عقلى ، طريقه التوليد .

ومذهب الإمام : لزوم عقلى ، طريقه أن بعض الأفعال ، لا يمكن أن ينفك عن بعض آخر ، لارتباط ما بينهما .

ومذهب الفلاسفة : لزوم عقلى ، طريقه وجوب الفيضان ، عند تمام الاستعداد .

وبما قررنا اندفع عن الشارح ما قيل هنا .

[٦٨] [قال فى المواقف . . . الخ]

ووجوب بعض الأفعال عن بعض ، لاينافى قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب؛ إذ يمكنه أن يفعله ، بإيجاد مايوجبه ، وأن يتركه بأن لايوجد ذلك الموجب ، لكن لا يكون تأثير القدرة عليه ابتداء ، كما هو مذهب الأشعرى .

وحينئذ يقال : النظر صادر بإيجاد الله تعالى ، وموجب للعلم بالمنظور فيه ، إيجاباً عقلياً ، بحيث يستحيل أن ينفك عنه .

أقول : ذكر صاحب المواقف مذهباً رابعاً ، فى صدور المعرفة ، عقب النظر ، نسبه إلى الإمام ، فقال :

ههنا مذهب آخر ، سوى المذاهب الثلاثة السابقة ، اختاره الإمام الرازى .

وهو أن : حصول العلم عن النظر الصحيح ، واجب وجوبا عقليا ، غير متولد عنه .

أما أنه واجب وجوبا عقليا ؛ فلأن بداهة العقل حاكمة بأن من علم :

العالم متغير .

وكل متغير حادث .

وحضر عنده المقدمتان مجتمعتين فى عقله ، على هذا الترتيب ، وهذه الهيأة ، وعلم اندراج الأصغر فى الأوسط .

وكيفية ورود الحكم فى الكبرى ، على الأوسط .

وجب أن يعلم :

أن العالم حادث .

لعلمه بدخوله فى المتغير ، الذى قد علم أن كل فرد منه حادث .

ومن جملة الأفراد ، العالم الذى علم دخوله فى المتغير .

والقائل بجواز عدم علمه بذلك ، قائل بجواز عدم علم قيام زيد ، مع علم قيام زيد وعمرو ، وبكر .

وهو قول بتحقق الكل بدون الجزء ، أو تحقق علم الكل بدون علم الجزء .

. . . .

والـكل محال بداهة .

وكذا يقال فى سائر الأشكال ، بعد استيفاء شرائطها اللازمة لها فى الإنتاج ، وردها إلى الأول ، أو غير ذلك .

وأما أنه غير متولد عن النظر ، فلما تقرر من أن جميع الممكنات التى من جملتها العلم الحادث ، مستندة إلى الله تعالى فى الإيجاد ابتداء .

لا أن استنادها إليه ، بكونه مبـدأ أسبابها وموجباتها ، أى أن كل واحد من الممكنات ، تتعلق به ذات قدرة الله تعالى .

لا أن القدرة تتعلق بشىء ، وذلك الشىء يحصل منه آخر ، بدون تعلق ثان للقدرة .

فمعنى الابتدائية التى يريدها الشيخ الأشعرى ؛ أن :

بين الممـكن نفسه .

و بين القدرة .

تعلق الإيجاد .

وهذا المعنى يقابل قول المعتزلة ، وظاهر مذهب الفلاسفة ؛ لا على التحقيق الآتى .

⁂

ثم اعترض صاحب المواقف ، هـذا المذهب ، بأنه مخالف لأصلين من أصول الشيخ الأشعرى وافقه عليهما الإمام .

الأصل الأول : أن جميع المـكنات مستندة إلى الله ابتداء ، من غـير توسط شىء فى الإيجاد .

والثانى : أنه فاعل مختار ؛ وذلك لأن وجوب العلم ينافى الاختيار .

وكونُه واجبا عن النظر المستلزم لأن يكون للنظر مدخلٌ فى إيجـاده ، ينافى استناد الجميع ابتداء .

⁂

. . . .

وقال الشريف فى شرحه ـ منازعا للمصنف ، فى مخالفة الإمام لأصل الاختيار ، ومُقِرًّا له على مخالفة أصل الاستناد ـ :

إنما يصح مذهب الإمام ، إذا حذف قيد [الابتداء] فى استناد الأشياء إليه ، وجوّز أن يكون لبعض آثار الله مدخل فى بعض ، بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ، فيكون بعضها متولداً عن بعض ، وناشئاً عنه .

فيكون النظر من آثار الله .

والعلم متولد عنه ، لايتخلف عنه .

و إن كان ذلك لاينافى الاختيار ؛ فإن الكل واقع بقدرة الله تعالى .

ألا ترى أن المعتزلة ـ مع قولهم بالتوليد ـ قالوا : إن المولدات مقدورة للعباد ، و إلا لما وقع التكليف بها ، وقد وقع ، كالقتل فى الجهاد ؛ فإن القتل ـ أى إزهاق الروح ـ واجب لسببه الموجب ـ وهو الضرب بالسيف ـ فكلّف بالقتل الواجب بالضرب .

والتكليف إنما يقع بالفعل الاختيارى .

فالقتل فعل اختيارى .

ووجوبه بالضرب ، لاينافى كونه مختاراً للفاعل .

إذ للفاعل أن يفعله بإيجاد سببه .

وله أن لا يفعله ، بترك إيجاد السبب .

إلا أن قدرة المختار ، لاتكون متعلقة بذلك الواجب ابتداء ، كما هو مذهب الأشعرى .

وحينئذ : يقال : النظر صادر بإيجاد الله تعالى ، وموجب للعلم .

واختيار الله ـ فى إيجاد العلم ـ باختياره فى إيجاد موجبه ، وهو النظر .

[٦٩] قلت : محصول كلام الإمام الرازى : أنه ـ على هذا التقدير ـ يكون العلم حاصلا ، بقدرة الله تعالى ، ويكون لازما للنظر ؛ بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا .

والنظر أيضاً يكون حاصلا بقدرة الله تعالى .

ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر ؛ بل لزوم بعض أفعاله تعالى ـ وهو العلم ـ لبعض أفعاله ـ وهو النظر ـ .

ومن البيِّن أن الأشعرى لا ينكر أن لبعض الأشياء لزوما عقليا مع بعض ، مع أن الكل مستند عنده إلى الله تعالى .

وكيف ينكر أحد من العقلاء :

أن العلم بأحد المتضايفين ، يستلزم العلم بالآخر .

وأن تعقل الكل ، يستلزم تعقل الجزء إجمالا ، أو تفصيلا .

وإنما ينكر التوقف على غير إرادة الله تعالى .

فكل ما يمكن تعلق إرادة الله تعالى به ، فهو ممكن الوجود ، بدون توقف تأثيره تعالى فيه ، على غيره .

فلا يرد أن إيجاد البياض فى الجسم ، يتوقف على إزالة السواد عنه ، بديهة .

وقاعدة الأشعرى تقتضى أن لا يتوقف عليه .

وذلك لأن تعلق الإرادة ، بإيجاد البياض ، يستلزم تعلقها بإعدام السواد .

---

[٦٩] [قلت : محصول كلام الإمام . . . الخ] .

أقول : حصل الشارح كلام الإمام بتحصيل لا يخالف مذهب الأشعرى ، فى أصل من الأصلين ، فقال :

محصول كلام الإمام الرازى : أنه على هذا التقدير ـ أى تقدير لزوم العلم للنظر ـ يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى مباشرة ، لا بالتوليد ، كما قاله السيد الشريف .

ويكون لازما للنظر ، بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا .

. . . .

والنظر أيضاً ، يكون حاصلا بقدرة الله تعالى .

ولا ضير فى أن يكون لا زمان ، صادرين عن موجد واحد مختار ، و إن كان بحيث إذا صدر عنه أحدهما ، لا بد أن يصدر عنه الآخر ، عند صدور الأول عنه .

ولا يلزم من ذلك اللزوم ، توقف حصول العلم على النظر ؛ إذ يجوز أن يحصل العلم بسبب آخر ؛ فإن اللازم قد يكون أعم .

والتوقف هو الممنوع ؛ فإنه يستلزم احتياج الواجب تعالى ، فى الإيجاد ، إلى شىء آخر .

بل يلزم من ذلك لزوم بعض أفعاله تعالى ـ كالعلم ـ لبعض أفعاله ، كالنظر .

ومن البيِّن أن الشيخ الأشعرى لا ينكر مطلق اللزوم ؛ فإن لزوم شىء لشىء مطلقا ، لا يصح لأحد إنكاره ، مع أن الكل مستند عنده إلى الله تعالى ابتداء .

وكيف ينكر أحدمن العقلاء أن العلم بأحد المتضايفين ـ من حيث إنه مضاف ـ يستلزم العلم بالآخر ؟ وأن تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء ؛ إن إجمالا فإجمالا ، و إن تفصيلا ، فتفصيلا ؟

فإن تعقل المضاف ـ من حيث إنه مضاف ـ إنما يكون بتعقل الإضافة . وتعقلها يستلزم تعقل الطرفين .

فتعقل كلٍّ ـ من حيث هو مضاف ـ يستلزم تعقلها ، وتعقلها يستلزم تعقل كل منهما .

و إن تعقل الكل ، ليس إلا عبارة عن تعقل الأجزاء؛فإن الكل هو الأجزاء؛ فلا يتصور تعقل الكل ، بدون الأجزاء ، و إلا كان تعقلا للشىء وعدم تعقل له .

وأيضاً : صورة الكل مشتملة على صور أجزائه ؛ فإن حصلت ، حصلت صورة الأجزاء .

. . . .

وإنما ينكر الشيخ التوقف على غير إرادة الله تعالى ، المستلزم للاحتياج المحال .
فكل ما يمكن تعلق إرادة الله به ، فهو ممكن الوجود ، بمجرد تعلقها ، بدون توقف تأثيره فيه على شيء آخر .

والتلازم بين شيئين لا يقتضى توف أحدهما على الآخر .

فاندفع ما أورد على قاعدة الشيخ التى هى استحالة التوقف :

من أن إيجاد البياض ، موقوف على إعدام السواد ، عند اتحاد المحل ؛ فكيف يقول باستحالة التوقف ؟ .

وحاصل الدفع : أن تعلق الإرادة بإيجاد البياض ، يستلزم تعلقها بإعدام السواد، لا أنه يتوقف أحدهما على الآخر ، إذ الاستلزام لا يقتضى التوقف .

⁂

أقول : قد قال الإمام باللزوم العقلى ، ولم يبين منشأه ، مع أنه قد تقرر أن التلازم بين شيئين ، إنما يكون :

لكون أحدهما علة للآخر .

أو لكونهما معلولين لعلة ثالثة موجبة ، توجب الارتباط بينهما ، وإلا فلا تلازم.

والثانى غير متحقق .

فليكن الأول .

فإن قلتم : إن التلازم ، لاشتراكهما فى علة واحدة ، وهى الإرادة .

قلنا : فمع إقرار جميعهم بأن الإرادة ليست علة موجبة ، يتوقف على كون الإرادة المتعلقة بهما ، واحدة ، مع أنه يمتنع تعلقٌ واحدٌ بمتعلقين على سبيل القصد والاستقلال .

فإن قلتم : إن التلازم بين الإرادتين .

. . . .

قلنا : نطلب منشأ التلازم بينهما .

ولا يصح كونهما معلولين .

ولا إحداهما علة للأخرى .

فكان الحق أن هذا من الإمام ، جرى على ما قاله هو ، من منع حصر التلازم فيما ذكروه .

بل قد يكون التلازم بين شيئين :

ليسا معلولين لعلة واحدة .

ولا أحدهما علة للآخر .

ومثل له بالمتضايفين ، وإن كان رده المحقق الطوسى فى شرح الإشارات .

أو تقول : كما أنه لا يصح لعاقل أن ينكر التلازم بين شيئين مطلقا ، لا يصح لعاقل أن ينكر التوقف مطلقا ؛ فإن من البديهيات أن لا يجتمع البياض والسواد ، فى محل واحد ، فى آن واحد ؛ فوجود أحدهما يتوقف على زوال الآخر بالضرورة . والمنع مكابرة ظاهرة .

وكذلك الكل لا يمكن وجوده ، إلا بوجود أجزائه والقول بأن الكل يوجد بدون الأجزاء ، ولا يستحيل وجوده بدون الأجزاء ، سفسطة بينة ، وقول بوجود الشىء ولا وجوده ، ببداهة العقل .

فالشيخ الأشعرى لا يليق بفضله إنكار التوقف رأسا ، حتى ينجر ذلك به إلى ارتكاب مثل هذه المحاولات التى لا يقول بها الصبيان .

بل لا بد أن يقال : إن الكل والجزء ، وما شابهه من الأمور ، التى لا يكون الشىء فى ذاته شيئاً ، إلا بأن يحصل معه الآخر ، كالشرط والمشروط ، إذا تعلقت

[٧٠] واعلم أن تحقيق مذهب الفلاسفة ، أنه لا مؤثر فى الحقيقة إلا الله ، وأن الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات .

وقد صرح به فى الشفاء .

لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسائط .

وظاهر مذهب الأشعرى ينفيه .

إرادة الله بإيجاد شىء ، يكون تعلق إرادته بالآخر ؛ لاحتياج ذلك الشىء إليه ؛ فكأن وجودهما وجود واحد .

وكذا يقال فى كل شيئين تلازما ، لا من جهة علة موجبة ؛ فإن لواحد منهما مدخلا فى الآخر لنقص الآخر ، واحتياجه إليه ، لا لنقص فى الفاعل ، واحتياجٍ منه إليه ، فلا مدخل له فى التأثير ، بل فى الأثر .

☆☆☆

وبهذا البيان يتحد :

مذهب الشيخ .

مع مذهب الحكماء .

على التحقيق الآتى ، اتحادا كليا .

فإنهم يقولون : المُعِدَّات ، لتكميل القابل ، حتى يكون محلا لإشراق الوجود ، لا لاحتياج الواجب فى التأثير إلى شىء .

فَرَغِمَ أنفُ الناظرين .

ثم إن مذهب الإمام ، هو مذهب المحققين من الأشاعرة ، وعليه جرى أكثر المتأخرين .

[٧٠] [واعلم أن تحقيق مذهب الفلاسفة ... الخ]

. . . .

أقول : قد اشتهر أن الفلاسفة قسموا المعلولات ، من حيث صدورها عن الواجب ، إلى قسمين :

صادر من غير واسطة ، وهو المعلول الأول .

وصادر عن الواسطة ، فلا يصدق عليه أنهصادر عن الواجب ، إلا من حيث إن الواجب مصدر تلك الواسطة ، لا لأنه مصدر نفس المعلول .

وهذا القسم هو ما بعد المعلول الأول .

فعلى هذا يكون الممكن ، مصدرا لوجود غيره ، وإن كان الواجب مبدأ الكل ، فهو مصدر الكلِّ :

الأولِ : حقيقةً ، وبالمباشرة .

وما بعده : مجازا ، وبالواسطة .

فإن مصدر الشيء حقيقة ، هو ماعنه صدر الشيء ، أى ما أعطى الشيء وجوده. والبارى تعالى ، إنما أعطى الوجود ، المعلولَ الأول . ثم إن المعلول الأول أعطى ما بعده وجوده . . . وهكذا .

فينسب ما بعد المعلول الأول إلى الله تعالى ، بالصدور ؛ لأنه تعالى معطىمعطيها، وموجد موجدها ، لا لأنه موجدها .



وهذا المذهب ينافى مذهب الشيخ الأشعرى ، كل المنافاة ؛ فإن الشيخ قائل بأن لا مصدر لشيء من الأشياء ، إلا الواجب . فهو مصدر الكل مباشرة ، بدون واسطة ، وهو المعطى لكل ممكن وجوده مباشرة ، وليس لممكن من الممكنات أن يؤثر فى شيء من الأشياء لا بالوجود ، ولا بالعدم .

⁂

. . . .

وهذا الذى اشتهر عنهم خلاف التحقيق عندهم ، و إنما منشؤه اشتهار العبارات اللفظية ، كقولهم :

إن العقل الأول ، صدر عنه :

العقل الثانى . والفلك الأول .

و إن العقل العاشر ، هو فياض الصور على مادة العناصر .

وما يشبه هذه الألفاظ التى تفوهوا بها ، للتقريب فى مقام التعليم .

والتحقيق عندهم :

أن لامؤثر فى الحقيقة ، ونفس الأمر ، الا الله تعالى . و إن كان قد يظهر فى بادئ النظر صدور الأشياء عن غيره .

وأن هذه الوسائط والأسباب ، إنما هى من قبيل الشرائط والآلات ،

وفعل الإيجاد إنما هو له تعالى ، بل ليست عند التدقيق ، لا من الشرائط ولا من الآلات ، بل هى من متممات وجود الممكن ، كأن الممكن مجموعها ، فهى عند التحقيق تكون داخلة فى ذات الله ، ووجودها جزء من وجوده ، وذلك على أصل تحققه عند صدق النظر .

وقد صرح الشيخ الرئيس فى الشفاء بهذا التحقيق ، أى نسبة جميع الأفعال إلى الله مباشرة .

وصرح به المحقق الطوسى فى شرح الإشارات ، وشنع على الناقلين عنهم خلافه.

لكنهم لا ينكرون توقف إيجاد بعض الممكنات ، على إيجاد البعض الآخر ، لنقصٍ فى ماهية المتوقِّف ، فيحتاج إلى متمم لوجوده ، فلا بد من أن يوجِد الواجبُ هذا المتمم ، حتى يوجَد هذا الممكن ؛ وذلك كالعرضِ المتوقف وجوده ، على وجود محله ، والكلِّ الموقوف على وجود الجزء ، وما ينحو نحو هذا ؛ إذ إنكار التوقف

. . . .

فى مثل هذا سفسطه ظاهرة لا تليق بالعقلاء .

وظاهر مذهب الشيخ الأشعرى ـ من نفى التوقف رأسا ـ ينفى ما أثبته الحكماء من التوقف . و إن كانت حقيقة مذهبه ، التى يجب حمل ظاهره عليها ، أن جنس التوقف لاينُكر ، بل توقف بعض الموجودات على بعض ، واجب ؛ لنقص فى ماهية الممكن ، لا لعجز واحتياج من الفاعل .

على أن المحقق المنصف لايبالى ، على هذا ، بأن يقول : بتوقف بعض أفعاله على بعض ؛ فإن هذا بمنزلة مايقال : توقفت إرادتُه على علمه ، مثلا ؛ وجميعُ صفاته على حياته . والكل له .

فالتوقف غير مضر .

فكذا توقف فعله على فعله الآخر ، لايضر ؛ فإنه لم يتوقف فى الحقيقة على ماسوى ذاته ، فليس فى مثل هذا التوقف رائحة النقص بوجه من الوجوه .

فتحقيق مذهب الشيخ الأشعرى يتحد مع تحقيق مذهب الحكماء .

ومسألة الإيجاب والاختيار .

وقدم العالم وحدوثه .

ليست من لوازم هذه المسألة .

والقول بالتوليد ، مناف للتحقيقين ؛ فإن حقيقة التوليد ـ كما تقدم ـ أن يصدر عن فعل الفاعل فعل آخر ، فيكون صادراً عن نفس الفاعل ، لامباشرة ، بل بالواسطة.

ومبنى التحقيقين على صدور الكل عن الواجب مباشرة ، الذى هو معنى [الابتدائية] فى كلام الشيخ الأشعرى .

⁂

وحاصل القول أن الحكماء قالوا : الواجب فياض دائماً ، و بحر جوده لايُحجب عن المستحق ، لاوجوبا عليه ، بل فضلا منه ، لمحض الجود ، ونفى شوائب البخل ؛

. . . .

فإن كان منع ، فمن طرف القابل ، ونقصِه ، وانحطاطِ درجته عن أن يستحق فيض الجود عليه .

فإذا أُفيض من قِبَل الواجب مابه يتم وجوده ، فقد استحق الفيض ، فيفاض ، فلا حجاب ولا منع من طرف الواجب ، ولا عجز ولا انثلام فى قدرته .

والشيخ الأشعرى ـ رضى الله عنــه ـ قال : إن الواجب تعالى فياض وفاعل لكل شىء ، لايشاركه غيره فى إيجاد شىء من الأشياء ، لكمال قدرته وعموم قهره وإن كان قد يمتنع إيجاد الواجب لشىء ، إلا بعد إيجاده لشىء آخر ، لما أنه من متممات وجوده ، فيتوقف عليه ، لاحتياج من الحادث إليه ، لا لاعتماد من الواجب عليه ، فلا قصور من طرف الواجب ، بل القصور من طرف الممكن .

وعلى كلا القولين ، فالكل فعله ، لا يصدر عن غيره صادر ، فلا مخالفة بين القولين بوجه من الوجوه ، إلا ما كان من تعبير لفظى لا يعتد به فى الاعتقاديات .

فانظر نظر الإنصاف فى ذلك ، فَتَدْحض لديك حجج المبطلين السالكن طرق الفساد ، الآبية نفوسهم إلا العناد ، يدّعون السنة وهم ناصروا البدعة . وأى بدعة أكبر من تكفير من يدعون الإيمان ، بما جاء به محمد ، بعضهم لبعض ، بدون استناد ، لا إلى كتاب ، ولا إلى سنة . وإنما هو لمجرد أن يقولوا : مذهبه يخالف مذهبنا ، قد رأوا أن لا يوافقوا الحكماء فى قول من الأقوال ، فما بالهم لا ينكرون نبوة نبينا ، لأن الحكماء يقولون بها ؟ .

والعجب ! ! أى ضرر فى أن يوافقنا على ما نقول جميع أهل العالم ، بل ذلك مما يحقق غرضنا ، وهو غاية سعى العاقل ، خصوصا الذى يدعى أنه من أهل السنة ، ورافض البدعة .

فافهم ، فقد شنع بعض الحواشى هنا على الشارح ، بهذيان لا يساوى نقله .

[٧١] وقال الإمام فى المباحث المشرقية : الحق عندى أن لا مانع من استناد كل الممكنات إلى الله تعالى ، لـكنها على قسمين :

منها : ما إمكانه اللازم لماهيته ، كاف فى صدوره عن البارى تعالى ، فلا جرم يكون وجوده فائضاً من الله تعالى ، من غير شرط .

ومنها : ما لا يكفى إمكانه ، بل لا بد من حدوث أمر قبله ؛ لتـكون الأمور السابقة مقربة للعلة الفائضة إلى الأمور اللاحقة .

وذلك إنما ينتظم بحركة سرمدية دورية .

ثم إن تلك الممكنات ، متى استعدت للوجود،استعدادا تاما، صدرت عن البارى تعالى ، وحدثت عنه . ولا تأثير للوسائط أصلا فى الإيجاد ، بل فى الأعداد .

قلت : هذا هو ما ذكرنا أنه تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه .

وإثباته للحركة السرمدية الدورية ، مبنى على مذهبهم ، كما لا يخفى .

---

[٧١] [وقال الإمام فى المباحث المشرقية . . . الخ].

أقول : قد ذكر الإمام الرازى فى كتابه « المباحث المشرقية » ما حاصله :

الحق عنـدى أنه لم يقم للحكماء على ظاهر مذهبهم من وجوب استناد بعض الممكنات إلى بعض ، فى الوجود دليل .

ولا مانع من استناد كل الممكنات إلى الله تعالى ابتـداء ، مباشرة من دون أن يستند شىء منها لشىء آخر ، إلا أنها على قسمين :

قسم : إمكانه كاف فى قبوله الوجود من حضرة الجود ، بدون أن يتوقف على شىء سوى إرادة محدثه .

فهذا يكون صادرا عن الواجب تعالى بدون شرط .

وقسم : مُجرد إمكانه غير كاف فى قبول الوجود ، بل يحتاج مع ذلك إلى شىء آخر ، كالـكل الذى لا يكفى إمكانه فى صدوره ، بل يحتاج مع إمكانه إلى أجزائه ؛ بل إمكانه موقوف على إمكانها .

. . . .

وكذلك يقال فى جميع المتوقفات ، فهذا لا محالة يحتاج إلى حدوث أمر قبله ، حتى يصدر هو عن الواجب تعالى .

فكأن الممكن بذاته بعيد عن مبدئه . وهذه الأمور التى تسبقه فى الوجود تقربه إليه .

وذلك إنما ينتظم عاما فى الممكنات ، عند التحقيق بحركة سرمدية دورية — تنسب إلى الدور،لا إلى الاستدارة — وليس بلازم أن تكون فلكية كما ذهبوا إليه.

ثم إن تلك الممكنات متى استعدت للوجود ، استعدادا تاما ، بإيجادالواجب مالا بد منه فى وجودها ، صدرت عن الواجب تعالى وحدثت ، ولا تأثير لغير الله ، مما يظن أنه واسطة فى إيجادها .

بل تلك متممات لوجودها ، معدة لها لأن يفاض عليها الوجود من طرف المبدأ

⁂

والإمام الرازى رجل أشعرى ، قد جرى فى جميع كتبه ، واعتقاداته ،على أصول الأشعرى ، و إذ كان الحق عنده ما ذكر ، فهو حق على أصول الأشعرى ، وردٌّ على ظاهر مذهب الحكيم ، فكان كلامه هذا تحقيق مذهب الأشعرى . فاتحد مذهب الأشعرى — على تحقيق الإمام — مع مذهب الحكيم — على تحقيق الشارح — فمن ثَمَّ قال الشارح :

[قلت : هذا — أى ما ذكره الإمام — هو ما ذكرناه، و إنه مذهب الفلاسفة بعينه] .

أى فاتحدا ، فاتفق الأشعرى والحكيم .

وقول الشارح :

[و إثباته للحركة السرمدية الدورية مبنى على مذهبهم ، كما لا يخفى] .

غير صحيح ، لما سمعته من أنه يريد حركة فى نفس الوجود ، لا بقيد أن تكون فلكية ، كما ذهبوا إليه . فليس مبنيا على مذهبهم ، بل طريق آخر فى إثبات الحق ،

[٧٢] والسُّمَنِيَّةُ ينكرون إفادة النظر العلم أصلا .

قال فى شرح المواقف : هم قائلون بالتناسخ .

و بأنه لا طريق إلى العلم سوى الحس .

قلت : لعلهم يدعون ظن التناسخ ، لا العلم به ؛ فإن التناسخ ليس محسوسا ، وطريق العلم منحصر عندهم فى الحس .

⁂

والمهندسون أنكروا إفادته العلم فى الإلٰهيات ، متمسكين بأن أقرب الأشياء إلى الإنسان ، هويته ، وهى غير معلومة من حيث الكنه ، وأنها :

جوهر . أو عرض .

مجرد . أو مادى .

وقد تعارضت فيه الأدلة ، والمناقضات .

ولم يتقرر شىء منها سالما عن المعارضة والمناقضة :

فعلم أنهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التى هى أقرب الأشياء إليهم .

فما ظنك بأحوال الصانع وصفاته ؟ .

بل إنما يؤخذ فيها بالأليق والأحرى .

وهو أن الترتيب فى التركيب ، إنما يكون بحركة حتى يترتب ، والمتحرك واحد فيذهب ثم ، ثم كان دورا . وهى سرمدية لغوية أى طويلة جدا من ابتداء العالم إلى انتهائه ، لا عرفية على مذهب الحكماء .

فلا تلفت :

لما هوّس به الحواش ههنا ، وارتكبوه ، من تأويل كلام الإمام وصرفه عما أراده منه ، قدس سره .

والتشويش على الشارح بما لا ينفعهم فى تأييد أوهامهم المخالفة لأصول الشيخ الأشعرى وعقائده .

[٧٢] [والسُّمَنِيَّة . . . الخ] .

قلت : ضَعف هـذا الدليل لا يخفى ؛ لأن كثرة الاختلاف لا تدل على عدم حصول العلم .

وكونُ الهوية قريبة من المدرِك ، لا يستلزم سهولة إدراكها .

ولئن استلزم ، فلا يلزم من عدم إدراكه ، أن لا يكون الأبْعَدُ مدرَكا .

على أن هذا الدليل لو تم ، لدل على عدم حصول العلم فى الهندسيات أيضاً .

⁂

وذهب الاسماعلية إلى أن معرفته تعالى لا تحصل بدون المعلم ، الذى هو الإمام المعصوم عندهم ، مستدلين :

بأن الاختـلاف فى معرفة الله تعـالى أكثر من أن يحصى ، ولو كفى النظر لم يكن كذلك .

وبأن الناس يحتاجون فى العلوم الضعيفة ـ كالنحو ، والصرف ـ إلى المعلم ، فَلَأَنْ يحتاجوا إليه فى أشكل العلوم ، أولى .

قلت : هـذا إنما يدل على العسر ، دون الامتنـاع ، على أن كثرة الاختلاف لوكانت دليلا على عدم العلم ، لدل الاختلاف فى الاحتياج إلى المعلم ، على عدم العلم به . [ولا حاجة إلى المعلم] .

شروع فى عد المذاهب النافية لعموم إفادة النظر اليقين :

فالسُّمَنِيَّةُ : نفوها مطلقا .

والمهندسون : فيما عدا الهندسيات ، والحسابيات .

والاسماعيلية : فى معرفة الله تعالى وصفاته ، بدون المعلم .

وأدلتهم مع ما ينقضها مذكورة فى المفصلات .

وقد ذكر الشارح منهـا شيئا ، ولعدم الفائدة فى الاستـدلال والمعارضة لهذه المذاهب الباطلة ، أضربنا عن نقل شىء منها ، وإبداء رأينا فيه .

[٧٣] لأنا نعلم ضرورة أن من علم :

أن العالم مُحْدَث .

وكل محدث فله مؤثر .

علم : أن العالم له مؤثر .

سواء كان هناك معلم ، أولا .

وهم ، وإن سلموا حصول العلم بدون المعلم ، لكن قالوا إنه لا يفيد النجاة ، مالم يؤخذ من المعلم .

كما قيل : إن العقائد يجب أن تتلقى من الشرع ، ليعتد بها .

قلنا : كفى بصاحب الشرع معلما ، وبالقرآن إماما .

---

[٧٣] [لأنا نعلم ضرورة أن من علم أن العالم محدَث وكل محدَث فله مؤثر . . . الخ] .

أقول : هذا تعليل لقول المصنف .

[وبه تحصل المعرفة . . . إلى قوله . . . فلا حاجة إلى المعلم]

فهو تعليل للمفرع والمفرع عليه .

وقوله : [وإن سلموا حصول العلم] .

أى وإن سلم الاسماعلية حصول اليقين بالنظر الصحيح ، إلا أن اليقين لا يكون منجيا إلا بالمعلم .

فنقول : كفى بالشرع والقرآن معلما ، فيكفى أخذ ما نتيقنه من القرآن ، فلا حاجة إلى المعلم المخصوص ، وهو الإمام المعصوم .

ولسنا نحتاج إلى نائب عن الشرع إلا فى مجرد التبليغ ، ثم من الشرع نفسه يكون العلم والأخذ .

[٧٤] [وعلى أن للعالَم صانعا ، قديما ، لم يزل ، ولايزال] .

أعاد لفظ العالم ؛ لتوسط بحث النظر .

واستدل القوم عليه : بأنه محدث ؛ وكل محدَث فله محدث بالضرورة .

فإما أن يدور .

أو يتسلسل .

أو ينتهى إلى محدِث قديم .

والأولان باطلان .

فتعين الثالث .

---

[٧٤] [وعلى أن للعالم صانعا قديماً ، لم يزل ، ولا يزال . . . الخ]

أقول : واتفق أهل الحق على أن للعالم ـ الذى قد ثبت حدوثه ـ محدثا أزليا ، أبديا، لم ينقطع وجوده فى آن من الآنات الماضية ، ولا ينقطع فى آن من الحالية والمستقبلة .

واستدل أصحابنا على ذلك بأن العالم محدَث ـ بالفتح ـ وقد سبق دليله .

وكل محدَث فله محدِث ـ بالكسر ـ بالضرورة ؛ إذ من البديهى أن المعدوم لا يوجَد إلا بموجِد ، فموجِده :

إما أن يكون ذاته . ⎫
أو ينتهى إليه . ⎭ فيدور .

أولا يكون ذاته ، ولا ينتهى إليه .

فإما أن لا ينتهى ، بل يذهب حادثا عن محدِث ، لا إلى نهاية ، فيتسلسل .

أو ينتهى إلى ماليس بحادث ، وهو القديم .

والدور باطل ، بالضرورة .

والتسلسل ، بالبرهان .

فثبت الثالث .

[٧٥] [واجبا وجوده لذاته ، ممتنعا عدمه بالنظر إلى ذاته] .

إذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر إلى ذاته ، لكان ممكنا ، فيكون حادثا ؛ لأن القديم ينافى التأثير فيه عندهم ؛ فيحتاج إلى محدث .

ولو جُوِّز التأثير فى القديم ، فلا بد أن ينتهى إلى الواجب أيضاً ؛ دفعا للدور ، أو التسلسل .

فالعالم ينتهى إلى محدِث قديم ، فهو أزلى .

وما كان أزليا ، استحال أن لا يكون أبديا .

[٧٥] [واجبا وجوده لذاته ، ممتنعا عدمه بالنظر إلى ذاته . . . الخ] .

أقول : لما ثبتت أزليته ، وأبديته ، فقد ثبت وجوب وجوده إذ لو لم يكن واجب الوجود لذاته ، لكان ممكنا لذاته .

والممكن لذاته ، معدوم لذاته ، موجود بغيره .

والموجود بغيره ، لا بد أن يكون حادثا ؛ فإن القديم لا يصح التأثير فيه عندنا ، بناء على ما ارتضيناه من أن الكون عن الغير يعتمد الحدوث ، و إن لزمه الإمكان ، فيحتاج إلى محدِث ، فيلزم كون القديم حادثا ، وكونُ القديم حاصلا عن غيره .

وكلاهما محال ، وخلاف الفرض .

فإن جوزنا التأثير فى القديم ، بناء على ما ارتضاه غيرنا من أن الكون عن الغير يعتمد الإمكان فقط .

فنقول : لو كان الصانع القديم ممكنا ، لاستند إلى غيره فى وجوده ، فذلك الغير، إن كان ممكنا أيضاً استند إلى غيره ، وهكذا ، فلا بد أن ينتهى إلى قديم هو واجب ، و إلا تسلسل . والتسلسل محال ، فذلك الواجب هو ما نعنيه بالصانع ، لا ما فرضته ممكنا .

وقد علمت ما فى هذا الاستدلال المبنى على إبطال التسلسل .

[٧٦] ووجوب الوجود عند المتكلمين أن تكون الذات علة تامة لوجوده .
وعند الفلاسفة ، وطائفة من محقق المتكلمين ، كونه عين وجوده .
ومعنى ذلك : أن يكون وجودا خاصا قائما بذاته ، غير منتزع من غيره .
وتفصيل ذلك : أن العقل ينتزع من الماهيات الموجودة ، فى بادئ النظر ، أمرا مشتركا فيه الجميعُ ، و به يمتاز عن المعدومات ، وهو الوجود المطلق .
و إنما يتخصص فى الممكنات بالإضافة إلى الماهية التى ينتزع منها .
كوجود زيد ، ووجود عمرو .
والبرهان يدل على كون الممكنات ـ بهذه الحيثية ـ مستندة إلى وجود يكون تخصيصه بسلب الإضافة إلى غيره ، وهو الوجود الحق الواجب لذاته .

---

[٧٦] [ووجوب الوجود عند المتكلمين أن تكون ... الخ] .
أقول : اختلف الناظرون ، وارتبك الناقلون فى لمية وجوب الوجود .
فأكثر المتكلمين الذاهبين إلى أن الوجود ، أمر زائد على الماهية ، موجود فى الخارج ، قالوا : إنما يجب الوجوب لذات الموجود ، بأن تكون ذاته علة تامة فى وجوده ، فوجوده لازم لذاته ؛ لاستحالة انفكاك العلة عن المعلول .
فالذات من حيث هى ذات ، مستلزمة لوجودها ، فلا يمكن انفكاكه عنها و إن تصوره العقل فرضا .
والفلاسفة وطائفة من محقق المتكلمين ، ذهبوا إلى أن وجوب الوجود ، بكون الذات نفس الوجود ، حتى يستحيل سلب الوجود عنها لذاتها ؛ فإن من المحال سلب الشىء عن نفسه ، بالأولى من سلبه عن علته .
ولا يعنون بذلك أنه الوجود العارض للممكن ، بل يعنون أنه وجود خاص مستقل قائم بذاته غير منتزع من غيره .
وتفصيل ذلك : أن العقل إذا نظر إلى الماهيات المتحققة خارجا ، أو ذهنا

. . . .

ـ عند القائلين بالوجود الذهنى ـ وهى بأسرها مشتركة فى أنها هى فى الخارج أو فى الذهن ينتزع من تلك الماهيات الموجودة ، أمرا يشترك فيه جميعها ، وهى كونها هى فى الخارج أو فى الذهن .

يقترف ذلك أرباب التعاليم فى مقامات التفهيم ، و إلا فهو أمر ليس بالمتحقق ، بل إذا أراد المعلمون تقسيم المعقولات إلى :

ليس محض .

و إلى ما ليس كذلك .

يخترعون أمرا يمتاز به [الليس] عن مقابله ، لا اختراعا صرفا ، بل له نوع من الاستناد إلى الخارج ، من حيث المنشأ ، وهو كون الماهيات ، ماهيات فى الأعيان ، أو فى الأذهان .

وسموه وجوداً ، وهو الوجود المطلق الذى تصح نسبته :

إلى الواجب .

و إلى الممكن .

و إنما تتخصص فى الواجبات والممكنات ، بالإضافة إلى ما انتزع منه :

كوجود الواجب .

ووجود الممكن ، كوجود زيد وعمرو .

وقد تساهل الشيخ الأشعرى فى قوله [هو عين الماهية] .

لما ذكرنا .

أو أراد من الوجود ـ الذى هو عين الماهية فى الواجب والممكن ـ ما يعبر عنه بمصدر الآثار ، وليس فى الخارج مصدر للآثار ، إلا أعيان الماهيات .

أما شىء زائد عليها ، يسمى وجودا ، فلا كون له ، حتى يكون لغيره .

و إن شاقه الأكثرون ناهجين غير سبيل .

[٧٧] فإن قلت : إن أريد بالوجود ، المعنى المشترك البديهى ، فلا شك أنه ليس عين الواجب ، ولا عين شىء من الموجودات .
وإن أريد به معنى آخر اصطلحوا على تسميته بالوجود ، فيكون النزاع لفظيا .
قلت : المراد ما هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهى .
وهو فى الواجب تعالى ، ذاته بذاته .
وفى الممكنات أثر الفاعل .

وقد قام البرهان على أن كون الممكن ، بحيث تنزع منه هذا الأمر المميز له عن [الليس] الصرف عند الحكيم .
وإن شئت فقل : على أن ذات الممكن لا بد أن يكون مسفتادا من وجود خاص متميز عن سائر الوجودات بكونه غير مضاف إلى غيره ،وهو الوجود الحق الواجب لذاته.
[٧٧] [فإن قلت : إن أريد بالوجود ، المعنى المشترك . . . الخ] .
أقول : قد قررت أن ثم نزاعا :
بين أكثر المتكلمين .
و بين الفلاسفة والمحققين .
فى أن ذات الواجب .
نفس الوجود ، .
أو غيره ، وعلى هذا فهى علة له .
فإن أردت بالوجود الذى هو عين الذات ، المعنى المشترك المنتزع ، فلا يقدم الحكيم ولا المحقق على كونه عين الواجب ، أو شيئا من الموجودات ؛ فإنه أمر عقلى لا حقيقة له إلا اعتباره ، والمحقَّق إنما هو نفس الماهيات .
وهذا الأمر المنتزع المشترك ، هو الذى يذهب أكثر المتكلمين إلى أنه ليس عين ذات الواجب .

[٧٨] فإن قلت : على مذهب جمور المتكلمين أيضاً ، لما كان الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته ، مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم ، فلا يبقى نزاع بين الفريقين .

قلت : القائلون بالعينية ، استدلوا على بطلان هـذا المذهب ، بأن بداهة العقل حاكمة ، بأن الشيء مالم يوجَد ، لم يوجِد ؛ لأن الإيجاد فرع الوجود .

فلو كانت الماهية علة لوجودها ، لزم تقدم وجودها ، على إيجادها نفسَها .

فإن كان الوجود السابق ، عين الوجود اللاحق ؛ لزم الدور .

و إن أردت به معنى آخر ، سميته وجودا ، هو ذات الواجب ، فذاك لم يدع أحد أنه غير ذات الواجب ، أو ذاته .

فالـكل متفق .

على أن المنتزع غير الذات .

وأن الواجب هو الذات ، بأى اسم سميتها ، فلم يكن خُلف إلا فى تسمية الواجب وجوداً ، فهذا خلف لفظى .

والجواب : أن محل النزاع ؛ هو منشأ انتزاع هذا الأمر المشترك .

فهو فى الواجب عين ذاته بذاته ، عند الفلاسفة والمحققين .

وفى الممكنات شيء آخر سوى الذات يكون أثرا للفاعل .

بخلاف جمهور المتـكلمين ؛ فإنهم قائلون : بأنه أمر زائد فى الـكل ، لابد أن ينضم إلى الذات ، حتى ينتزع منها هذا المفهوم المشترك .

[٧٨] [فإن قلت : على مذهب جمهور المتكلمين أيضاً . . . الخ] .

أقول : إذا ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الذات علة للوجود ، فقد قالوا : إن الذات مقتضية لانضمام الوجود إليهـا ، فهى بذاتها منشأ لانتزاع هـذا المفهوم لعدم احتياجها فى الانتزاع ، إلى خارج عنها ، فمنشئيتها له بنفسها ، بواسطة أنها تمام العلة ، فيما يجب أن ينضم إليها ، لتصير منشأ لانتزاع هذا المفهوم .

و إن كان مغايراً له ، نقلنا الـكلام إليه ، حتى :

يتسلسل .

أو ينتهى إلى وجود هو عينه .

على أن البداهة حاكمة بأن الشىء لا يكون له إلا وجود واحد .

فـكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم ، لايتصور بذلك الطريق .

و بهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه ، فأتقن ذلك بالتأمل الصادق .

فمنشأ الانتزاع ـ أى الذى تنتهى إليـه المنشئية ـ هو الذات لا غير ، فلم يبق نزاع .

فإن الجمهور إذن قائلون بأن منشأ الانتزاع هو نفس الذات بذاتهـا ، كما يقول المحققون .

والجواب : أن هذا غفلة عن أصل تقرير الجواب عن السؤال المتقدم ؛ فإن حاصله أن المحققين قائلون بأن منشأ الانتزاع :

فى الواجب ، هو الذات ، بقطع النظر عن شىء ما .

وفى الممكن الذات ، مع النظر لشىء آخر ، هو الوجود .

والجمهور قائلون: بأن منشأ الانتزاع، الذات ، مع شىء آخر، سواء كان معلولا لها ، أو لغيرها ، فى الواجب والممكن .

وأن عين الأول للأول ، والثانى للثانى .

ألا ترى إلى ماوقع بين الفريقين من إبطال كلٍّ ماذهب إليه الآخر ، خصوصا قول القائين بالعينية فى إبطال مذهب الجمهور : إن بداهة العقل حاكمة بأن الشىء مالم يوجَد ـ بالفتح ـ لم يُوجِد ـ بالـكسر ـ فإن الإيجاد والتأثير فرع الوجود .

فلو كانت المـاهية علة لوجودها ، لزم تقدم وجودها ، على إيجادها لنفسها ، بإيجادها لوجودها .

. . . .

فإن كان الوجود السابق ، عين الوجود اللاحق ، لزم الدور ؛ لتحقق تقدم الشىء على نفسه .

وإن كان مغايراً ، نقلنا الكلام إليه .

حتى يتسلسل ، إن ذهب إلى غير النهاية .

وهو محال .

أو ينتهى إلى وجود ، هو عينه ، على أن البداهة حاكة بأن الشىء إنما يكون له وجود واحد ، وليس له وجود متقدم ، ووجود متأخر .

فهذا الإبطال يدل على أن النزاع :

فى كون الذات ينضم إليها شىء آخر ، حتى تكون منشأ الانتزاع .

أو كونها منشأ الانتزاع ، لو قطع النظر عن جميع المغايرات .

فكونه بذاته ـ بقطع النظر عن مغاير ، سواء كان معلولا له ، أم لا ـ منشأ لانتزاع ذلك المفهوم ، لا يتصور على طريق المتكلمين ، كما زعمت .

☆☆☆

وبتقرير العينية على هذا الوجه ، يندفع كثير من الشبه الواردة عليه ، هذا هو تحرير كلام الشارح .

☆☆☆

وأنا أقول ـ على استدلال القوم على إثبات القديم الصانع ـ إنهم اعتمدوا فيه على بطلان التسلسل ، وليس لهم برهان على إبطاله إلا ماسبق :

من التطبيق .

والتضايف .

وما يشبههما .

. . . .

وقد علمت ، فى بحث الحدوث ، ماعليهما .

فإلى الآن لم يقم دليل على بطلانه .

فبقى فرض التسلسل فى إثبات الواجب محتملا لم يبطل ، اللهم إلا بدليل جديد ، لايليق بالعقلاء انتظاره ممن لايقدر عليه .

⁂

ولك أن تستدل على إثبات الواجب بدليل قليل الكلفة ، خفيف المؤونة ، يبتنى على مقدمتين :

إحداهما : بديهية ، وهى أن ترجح الممكن ، بدون مرجح ، محال .

والأخرى : نظرية ، وهى أن الممكن لايصح أن يكون مصدراً ، لأثر من الآثار ؛ وذلك أن الممكن بعد تصوره حق التصور ، ليس له قيام ، إلا قيام موجده ، وهو لذاته عدم لذاته .

والعدم لذاته لايصدر عنه وجود لذاته ؛ إذ الفاقد للشىء لايعطيه .

ووجود ممكن من الممكنات بديهى .

وقد علمت أنه يجب أن يكون بمرجح ، ولا يصح أن يكون ممكنا ، فلابد أن يكون واجباً .

ويمكن أن يحتج عليه أيضاً ، بالبرهان المشهور عندهم ، الذى قدح فيه الشارح سابقا ، فى بحث الحدوث ، لكن على غير الوجه الذى قرروه ، بأن يقال :

لو ترتبت سلسلة ممكنات إلى غير النهاية ، فلست أسأل عن سبب حادث حادث ، إلى غير النهاية ، حتى يقال إنه الذى قبله ، ولكنى أسأل عن منبع هذا الوجود غير المتناهى ، فهل هو :

ذوات الممكنات ، كيف وليس لها من ذواتها إلا العدم ؟ .

. . . .

أو من خارجها ، وهو الواجب المطلق .

والأمر ظاهر ؛ فإن الممكنات ـ على عدم تناهيها ـ لم تخرج عن حد الإمكان الذى هو محيط دائرة العدم ؛ فلا يعقل لجملتها سوى العدم ، مالم تستند لواجب لايدانيه العدم ، حتى تكون بالاستناد إليه موجودة .

فتأمل بذوق روحانى ، فوجود واجب الوجود ، فى عالم الوجود ، لا يصح لمن يدعى أنه من أهل الاستدلال أن ينكره ، ومن ثم لم يخالف فيه إلا شرذمة قليلة قلما توجد ، تسمى [البختية] و [الاتفاقية] أنكروا المقدمة الأولى البديهية ، وهم مكابرون فى البديهى ، فلا نظر إليهم .

*

ثم أقول ـ على الشارح ـ نقله عن جمهور المتكلمين أن الذات علة تامة لوجودها ، صحيح .

وما زعمه من أنه مخالف لمذهب الفلاسفة والمحققين ، باطل ؛ فإنهم يريدون أن الذات بذاتها ـ بقطع النظر عن جميع الملاحظات ـ كافية فى انتزاع المفهوم المشترك .

فتكون علة تامة فى وجودها بهذا المعنى .

بخلاف الممكنات ؛ فإنها لو نظر إلى ذاتها ، لم تكن كافية فى ذلك ، بل لابد من اعتبار الفاعل المؤثر فيها ، معها ، حتى تكون ما هية فى الخارج ؛ حتى ينتزع منها ذلك المفهوم المشترك .

وهذا قول لم يُتعرض فيه لكون وجود الواجب فى الخارج . أو غيره .

بل فيه تعرض لكونه عينه ، كما ترى .

وأيضاً : فإن من المحالات ـ بالبديهية ـ أن يؤثر ذات فى وجود نفسه الزائد عليه .

. . . .

أو يكون مؤثرا فيما اعتبر معه عدم المؤثر .

ولم يذكر أحدمن المتكلمين أن [وجود] شىء ، أمر زائد على ذاته ، موجود قائم بذاته ، حتى يكون موجودا .

إلا ما أخذه المتأخرون من فحوى استدلالات بعضهم ، على أن الوجود زائد عن الماهيات .

وهىَ أوهام مبنية على أوهام ، وإلا :

فأين الوجود ؟

وأين الماهية ؟

فليفصل كل واحد منهما عن صاحبه ، حتى تتبين الصفة من الموصوف .

كيف . . . ؟ وإنه لو كان موجودا ـ وهو ماهية من الماهيات ـ لزاد وجوده عليه .

والقول بأنه يجوز أن يكون وجود الوجود ، نفس الوجود ؛ قول :

بأن الصفة يجوز أن تكون عين الموصوف ؛ مع أن الصفة صفة ، والموصوف موصوف .

أو بالفصل بين الماهيات :

فبعض له وجود زائد .

و بعض آخر ليس له وجود زائد .

وليس بمبرهن . فليكن فى الكل ليس وجودا زائدا .

وليس الصادر عن الفاعل إلا نفس الذات .

وليس الذات الواجب إلا محض ذات ، فسمها ما شئت .

. . . .

والعذر للشارح أنه تابع لصاحبي المواقف ، والمقاصد ، وغيرها ، ممن نحا نحوهما ، فى التوغل فى المقالات اللفظية .

ولو سمعت من قولهم فى الحصص،لتجرعت الغصص من أوهام بعضها فوق بعض .

فلا شقاق بين الفريقين فى أن الوجود ليس زائدا على الماهيات .

غاية الأمر : أنهم لما نظروا إلى ظاهر قول الأشعرى : إنه عين الماهيات ، نازعوه فى أنه أمر يُنتزع ؛ لاندراج الكل فيه ، فكيف يكون عينا ؟ فلابد أن يكون اعتباراً آخر سوى الماهية ، يحكم عليها به ، لما ذكرنا سابقاً .

على أنى أقول : إن اسم الموجود الذى يحمل على البارى تعالى ، وعلى الممكنات؛ إنما يصح أن يكون مأخوذا من [وَجَدْتُه] بمعنى [عثرت عليه وحصلته] الذى كان يستعمل فى المحسوسات ، ثم نقل حتى صار حقيقة فى الأعم ، من المعثور عليه بالبرهان.

فإذن إنما يحتاج إلى ثبوت مبدأ اشتقاق هو : الكونُ معثورا عليه ، والكونُ محصلا . وليس هذا بوصف حقيقى ، كما لا يخفى على محصل .

ولا يصح أن يكون مأخوذا مما يدل عليه الوجود ، الذى هو بمعنى التحقق فى الخارج ، حتى يحتاج الاتصاف به إلى ثبوت مثل هذا الوصف ، وكونه حقيقياً ، أو غير حقيقى ؛ إذ ليس لنا [وجدته] بمعنى [أوجدته] كما نص عليه علماء اللغة .

نعم قد جاء من هذا الوصف [أوجدته] والاسم [موجد] ولا يصح حمله على الواجب .

و [وُجِد] بمعنى [خرج من العدم] فهو موجود ، وليس له مبنى للفاعل ؛ وذلك أيضاً لا يصح حمله على الواجب ؛ لأخذ العدم فى مفهومه .

وليس معنى الاسم من هذين الوصفين .

إلا ما هو اعتبار بين الفاعل والمفعول ، فى الأول .

. . . .

ولاعتبار نسبة الشيء إلى سلبه ، فى الثانى .

فليس فى حمل [الموجود] على شيء من الأشياء ، دلالة على ثبوت وصف حقيق زائد على الماهية ، يقابل العدم ، تقابل التضاد، حتى يتصور نزاعهم للأشعرى فى قوله :

[إن الوجود المقابل للعدم ، ليس إلا نفس الماهية] .

مستدلين بالحمل المذكور ، أى حمل الموجود على الماهية .

فإنك قد علمت أن [الوجود] ليس مشتقا من الوجود الذى أراده الشيخ ، بل هذا الوجود الذى يقال : إنه عين الماهية أو غيرها ، ليس إلا اسما جامدا بمعنى الذات ، لا بمعنى الحدث ، حتى يشتق منه وصف .

⁂

وأما ما ذكره عن الفلاسفة والمحققين ، فى معنى وجوب الوجود ، فلم يتبين له محصل ينتفع به فى هذا المعنى ؛ فإن الأمر المنتزع ليس هو الذى تسلب الذوات بسلبه؛ إذ هو سلب فى ذاته لا تحقق له .

فلو كان سلبه فى الخارج ، سلبا للذوات المحمول عليها ، لم تكن ذاتٌ أصلا ؛ فإنه لم يتحقق فى الخارج أصلا ، ولا يتحقق .

والبارى ، والممكنات ، فى ذلك سواء .

والذوات : سواء كانت ممكنات ، أو واجبات ، لا يتصور سلبها عن نفسها ، لعموم الحكم .

وكما يصح توجه السلب إلى ذات الممكن ، من حيث هى ذات ، يصح توجهه إلى ذات الواجب من حيث هى كذلك .

وقد نفى بعض ضعفاء العقول ، أن يكون فى الكون واجب ، فقد صح عنده توجه السلب على ذات الواجب .

. . . .

وإن كان هـذا القول ، مما اتفق العقلاء على فساده ، بل البداهة الفطرية تشهد ببطلانه .

ولا أثر لتسميتها بالوجود دون غيرها . وذلك فى الـكل حكم واحد .

فـكون ذاته عين وجوده ـ بالمعنى الذى حققوه ـ لم يفد وجوبه ، بل يعود وجوب الوجوب ، إلى ما ذكره أصحابنا ، من أنه كون الذات بحيث لا تحتاج إلى شىء يؤثر فيها ، بل تـكون بذاتها ، مع ذاتها .

وكونها عين الوجود ، أو غيره ، مسألة أخرى لا تخصها .

اللهم إلا أن يقال : إن الشارح لم يفهم كلام الحـكماء ، والمحققين ، وارتضاه عن غير بصيرة ، وقرره على غير وجهه .

⁂

والتقرير الحق لـكلامهم أن يقال : ليس الوجود :

ما ألفوه من انتزاعات .

أو ما ظنوه من وصف قائم .

بل الوجود هو ما به الشىء يتحقق فى الخارج ، المعبر عنه فى الفارسية بـ[هست] .

ثم إنه إذا اعتبر مفهوم من المفاهيم ، مضافا إلى هذا الوجود ، كان موجودا متحققا ، وإن اعتبر غير مضاف إليه ، فهو المعدوم ، وهو الممـكن .

والوجود بهذا المعنى لا يصح سلبه عن ذاته ؛ فإن من المحال أن يسلب الشىء عن نفسه ؛ وأن يؤول الوجود إلى العدم بالبداهة ، بل ينتهى إليه كل سلب ؛ فهو ذات الذوات ، وحقيقة الحقائق ، فليس الوجود أمرا آخر ، زائدا على ذات هـذا الواجب ، بل الزائد عدم ، والواجب وجوده ، والـكل ظلمة ، والحق نوره .

فافهم فليس هذا مقام البسط فى المقال .

[٧٩] [ولا خالق سواه]
جوهرا ، كان المخلوق ، أو عرضا :
للأدلة النقلية : كقوله تعالى [لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ، خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ]
و[هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ ؟] .
قال إمام الحرمين فى « الإرشاد » :
« اتفق أئمة السلف ـ قبل ظهور البدع والأهواء ـ على أن الخالق هو الله تعالى، ولا خالق سواه .

ثم ما نقله الشارح [من أن :
منشأ الانتزاع ـ عند الحكماء والمحققين ـ :
فى الواجب ، ذاته .
وفى الممكن ، أثر الفاعل ، أى أمر زائد على الذات ، هو أثر الفاعل ، كما هو مبنى كلامه] .
افتراء عليهم ؛ فإن الإشراقى منهم قائل ، بأن أثر الفاعل هو نفس الذات ، لا الوجود الذى ينتزع من الذات بعد تقررها .
والمشائى قائل بأن أثر الفاعل الخلط بين : الوجود والماهية .
فإن أوّلتَه بأنه يريد أن المنشأ :
فى الواجب ، ذاته ، من غير احتياج إلى مؤثر فيها .
وفى الممكن ، ليس كذلك .
فهو قول جمهور المتكلمين .
وبالجملة فالكلام مع الناظرين فى هذه المسألة ، طويل .والوقت ضيق .
[٧٩] [ولا خالق سواه ، جوهرا كان المخلوق أو عرضا . . . الخ]

وأن الحوادث كلها ، حادثة بقدرة الله ، من غير فرق :

بين ما تتعلق به قدرة العبد .

و بين ما لم تتعلق به » .

أقول : واتفق أهل الحق على أن صانع العالم ، لا خالق ولا موجد للأشياء سواه، سواء كان المخلوق جوهرا ، أو عرضا .

واستدلوا عليه بأدلة نقلية ، كقوله تعالى : [لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ] .

والشيء هو الموجود مطلقا . وخروجُ الواجب عنه ، بدليل عقلي ، لا ينافي قطعيته في عموم ماعداه .

فدل على أنه خالق ما عدا الواجب ـ الذي هو ذاته ، سواء كان ماعداه جوهرا ، أو عرضا ـ دلالة قطعية .

و [فاء] « فاعبدوه » آذنت بأن مناط العبادة ، هو الخلق ، فلو صح أن غير الله خالق ، لـكان خليقا بأن يعبد، مع أنه لا يُعبد غيرُ الله باتفاق الإلهيين ، خصوصا المليين منهم .

وقوله تعالى :[هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ ٱللهِ ؟] .

بالاستفهام الإنكارى ، الذى هو نفى بمعناه، مع «من» الاستغراقية . فقد نفى كل فرد من أفراد الخالقية ، عن جنس مغاير الله تعالى .

و إمام الحرمين ـ أبو المعالى الجوينى ، من الأشاعرة ـ له رأى فى هذه المسألة ، سنحكيه عنه .

قال فى كتابه « الإرشاد » :

[اتفق أئمة السلف الأقدمين ـ قبل أن يحمى وطيس حرب الأفكار ، فى ميدان العلوم ، والتفتيش عما يوجبه اللازم والملزوم .

وقبل ظهور البدع والأهواء ، الناشئة عن جريان الأفكار فى مقدمات مسلمة

. . . .

غير حقيقية ـ على أن الخالق هو الله تعالى ، ولا خالق سواه .

وأن الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى ، من غير فرق :

بين ماتتعلق به قدرة العبد .

وبين ما لا تتعلق به .

فكان قولا إجماليا بينهم ، لم ينظر فيه ولم يفصَّل؛

هل ذلك بالمباشرة ؟

أو الواسطة ؟

وهل يلزم إبطال قاعدة الاختيار ؟

أولا يلزم ؟

وهل يكون على ذلك محالات ؟

أولا يكون ؟]

ثم إن هذا الإمام المذكور ، قال فى هذه المسألة :

[أما نفى القدرة والاستطاعة عن المكلفين ، فمما يأباه العقل والحس .

وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه ، فهو كنفى القدرة أصلا .

وأما إثبات التأثير فى حالة لا تعقل ، كما هو مذهب القاضى ، فهو كنفى التأثير ، خصوصاً والأحوال عندهم لا توصف بالوجود والعدم .

فإذن لا بد من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة ، لا على وجه الإحداث والخلق؟ فإن الخلق يشعر بالاستقلال فى إيجاده من العدم .

والإنسان :

كما يحس من نفسه شيئا من الاستقلال .

يحس من نفسه أيضاً بعدم الاستقلال .

فالفعل يستند وجودا إلى القدرة ، والقدرة تستند وجود إلى سبب آخر ، تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة .

. . . .

وكذلك يستند إلى سبب ، حتى ينتهى إلى سبب الأسباب .

فهو خالق الأسباب ومسبباتها ، المستغنى على الاطلاق .

فإن كل سبب مستغن من وجه .

محتاج من وجه .

والبارى تعالى هو الغنى المطلق ، الذى لا حاجة له ، ولافقر] . انتهى ما نقل نصُّه عن الإمام المذكور .

وأقول : إن كان معنى الخالقية لـ [كل شىء] الذى نقل اتفاق السلف عليه ، هـذا الذى ذكره ، فهو قول يتفق عليه جميع الإلهيين ، بل والطبيعيين ، لم يخالف فيه أحد منهم إلى هذا الوقت ؟ فإنه صريحُ المشهور عن الحكماء ، وقولُ المعتزلة ، وأعمُّ من قول الأشاعرة والماتريدية .

وما سمع عن أحد من أهل العلم أنه قال : إن الممكن مستقل فيما يصدر عنه ، بعد قوله : بأنه ممكن .

إلا أولئك الضعفاء من أهل القرون المظلمة الذين قالوا : بالبخت ، والاتفاق ، كما أشرنا إليه سابقا .

مع أن هذا الإمام يزعم : أنه جار على أصول الأشاعرة ، فى أفكاره وعقائدة ، بل هو قول بأن الممكن قد يصدر عنه شىء وقد تبين بطلانه فيما سبق .

وليس الفعل إلا مستندا إلى الواجب مباشرة ، بإيجاد خاص ، بحيث يستند إليه الموجود بالذات حقيقة ، ولـكن ذلك يصعب إدراكه على غير المحقق .

⁂

ثم أقول : ـ على استدلال القوم بالنقل ـ :

أولا : العام المخصوص بدليل عقلى ، ليس مما تتحقق قطعيته فى الباقى .

وثانيا : لماَّ خصصه الدليل ، بما عدا الواجب ، فليخصصه دليل عقلى آخر ، بما عدا أفعال العباد .

[٨٠] وقال حجة الإسلام « : لما بطل الجبر المحض بالضرورة ؛ فإن بداهة العقل حاكمة بالفرق بين :

حركة المرتعش .

وحركة المختار .

فالنقل فى وجوه العقليات ، لا يقام بظاهره ؛ إذ :

يُخَصَّصُ أو يُؤَوَّل على طبقها ، كما هى قاعدتهم .

وثالثا : أن الإسنادات المجازية ، فى النسبة الإيقاعية ، لاتكاد تحصر ، فى القرآن وفى غيره من كلام العرب ، فيجوز أن يكون هذا منها.

والمراد : أنه خلقه بخلق أسبابه ، لا مباشرة .

وأن مناط العبادة ، هو السكون ، أصل الأصول ، والمبدأ الأول الذى يستمد منه كل شىء وجوده ، وينتهى كل وجود إليه .

ورابعا : الشىء فى اللسان العام الذى به خطاب النبوات ـ خصوصا لسان من أرسل إليهم من الأميين ـ ليس معناه ماهو المصطلح عليه عند أرباب الفنون ، من الموجود مطلقا ، بل الموجودات المتقررة ، كالجواهر والأعراض الثابتة .

وأيضا : كان ذلك فى معرض الرد على عبدة الأوثان الزاعمين أن لغير الله خلقا فى الأجسام والأعراض ، لا نحو حركات العباد وسكناتها .

فالصواب فى اليقين بأمثال هذه المسائل الاعتماد على قرائن البراهين العقلية ، والمقدمات الصحيحة ، فيكون النقل شاهدا على المطلوب ، مؤيدا بدليل العقل ، ويتم بذلك التشريع الكامل .

[٨٠] [وقال حجة الإسلام . . . الخ]

أقول : ويتأيد ما ذكره المصنف من أنه لا خالق سوى الواجب ، بما ذكره الإمام حجة الإسلام الغزالى فى ضمن قوله :

[قد بطل الجبر المحض ، وكون العبد مضطرا فى جمع أفعاله ، حركاته كحركاته الجماد والنبات .

و بطل كون العبد خالقا لأفعاله :

بالأدلة السمعية التى ذكرناها .

والعقلية المذكورة فى الكتب المبسوطة الكلامية .

وجب أن يعتقد أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا .

و بقدرة العبد على وجه آخر من التعلق ، يعبر عنه بـ « الاكتساب » فحركة العبد ـ باعتبار نسبتها إلى قدرته ـ تسمى كسبا له .

و باعتبار نسبتها إلى قدرة الله ، خلقا .

فهى خلق الرب ، ووصف العبد .

وكسبه وقدرته ، خلق الرب ، ووصف العبد ، وليس كسبا له »

وذلك بحكم الضرورة ؛ فإنه لوصح ، لكان المتدرج على السلم ، والساقط فى الهواء سواء

والمرتعش الذى لايتمالك أن لا يرتعش ، مع من يحرك يده باختياره ، سواء . ونحو ذلك .

و بالجملة : تستوى الأفعال القهرية ، بل غير المشعور بها ، والأفعال الاختيارية؛ وذلك باطل ؛ فإن البداهة حاكمة بالفرق :

بين حركة المرتعش .

وحركة المختار .

و بين الساقط .

والمتدرج .

و بطل كون العبد خالقا لأفعاله ، بالأدلة السمعية .

المتعارضة :

بظواهرها .

. . . .

مع سمعية آخرى ، والعقلية المذكورة فى الـكتب المبسوطة الكلامية .
وكفاك ما سمعت منا سابقا .
فلما بطل كلٌّ من الأمرين ، وجب علينا أن نعتقد ثالثا ؛ بينهما ،
وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى ، خلقا و إيجادا .
و بقدرة العبد على وجه آخر يعبر عنه بالاكتساب .
فحركة العبد باعتبار نسبتها إلى قدرته تسمى كسباً له ، إذ الـكسب والمـكتسب هو الداخل تحت القدرة الحادثة ، من حيث إنه كذلك .
و باعتبار نسبتها إلى قدرة الله تسمى خلقا ؛ فإن الخلق والمخلوق ، هو الداخل تحت القدرة القديمة ، من حيث إنه كذلك .
كما نص عليه الشيخ الأشعرى ؛ فهى خلق الرب ، ووصف العبد .
وكسبه وقدرته خلق الرب ووصف العبد ، وليست كسباله] وهذا تتميم للكلام.

⁂

وأقول : المنقول من كتاب الشيخ الأشعرى فى هذه المسألة ـ على ما ذكره الشهرستانى ، هو هذا .
[العبد قادر على أفعاله ؛ إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية :
بين حركات الرعدة والرعشة .
و بين حركات الاختيار والإرادة .
والتفرقه راجعة لما أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة ، متوقفة على اختيار القادر .
ثم قال : المـكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ، والحاصل تحت القدرة الحادثة].
انتهى ما نقل عنه .
وفيــه تصريح وتلويح بأن الفعل موقوف على تلك القدرة ، وأن للقدرة مدخلا فى حصول الفعل ، كما ترى فى قوله :

. . . .

[حاصلة تحت القدرة ، متوقفة على اختيار القادر] .

وأنها سوى مدخلية التأثير .

وتلك المدخلية : هى مدخلية الآلية ، من باب ما لا يتم للمكن وجوده إلا به ، فكما أن قدرة الواجب لاتتعلق بإيجاد حركة الأكل والمشى بذاتها ، بل لابد لها من محل ، هو الجسم ، كذلك لاتتعلق قدرته بتلك الحركة ، على أنها من النفس ، حتى يخلق شيئاً فى النفس ، هو السبب القريب فى تعلق قدرة الرب ، بإيجاد تلك الحركة .

فهو الخالق لفعل العبد بقدرته ، مع مدخلية قدرة العبد فى حصوله ، لا أنه ينفى المدخلية رأساً ، كما فهمه الأصحاب ، فالتجؤوا إلى هذيانات لاقيم لها ، وأخذوا يقتفون آثار المقالات ، وتمويه العبارات .

⁂

وهذا ليس مذهب المعتزلة القائلين بأن الفعل ناشىء عن قدرة العبد ، ولامدخل لقدرة الرب فيه ، إلا بإيجاد سببه ، وهو قدرة العبد .

ولا مشهور الفلاسفة .

ولا قول إمام الحرمين إذ هو عين المذهبين .

ولا ما فهمه أصحابنا من دخوله تحت قدرة معطلة لامدخل لها فى الإيجاد بوجه ؛ فإنه عين مذهب الجبر .

⁂

ثم أقول ــ على استدلالهم بحكم البداهة ، بالتفرقة بين حركات الاختيار والاضطرار ــ : لقائل أن يقول : إن البداهة قد حكمت بالتفرقة :

بين اضطرار .

. . . .

واضطرار آخر مخالف له فى النوع ، أو الصنف .

فيجوز أن يكون فعل الحيوانات اضطراريا ، وإن كان على نهج الاقتران بالقدرة أو الإرادة .

وذلك كما تفرق الضرورة .

بين اضطرارى ، كحركة سقوط الحجر .

وآخر كحركة صعوده بقاسر ، فإن :

الأولى : لامع مقاومة .

والثانية : معها .

ففرق الضرورة بين الحركتين ، لاينافى أن الكل اضطرارى .

فالصواب : أن يقال : إنا نجد من أنفسنا وجدانا صادقا ، أنه يصح لنا أن نترك، ونتمكن منه .

ولا كذلك المضطر .

إلا أن للمعتزلى أن ينتهز فرصة المعارضة بأن يقول : كما شهد وجداننا بذلك ، شهد بأن الأفعال صادرة منا ، لا من غيرنا .

فإن قلتم : إن الثانى وجدانُ وهمٍ ، لاعقل .

قلنا : يجوز على الأول مثله .

إلا أن نقول : ثبت وهمية الثانى بالبرهان ، دون الأول .

وبرهانه ماسمعت سابقا .

وفصل القول — فى رأى الجبرى — : أن يقال : إن كان يريد أن أفعال الحيوانات كأفعال الجمادات ، لامدخل للاختيار فيها بوجه ، ولاقدرة تستند إليها ، بنوع ؛ فذلك باطل بالضرورة ، لتحقق :

. . . .

الاختيار والقدرة .

بالبداهة والوجدان الصادق .

و إن كان يريد أنه ــ و إن كان للاختيار مدخل ، كما للقدرة ذلك ــ فالفاعل هو ربه ، وموجده ؛ وليس الفاعل هو بمحض اختياره .

فذلك هو قولنا .

وهو معنى قول بعضنا : العبد مختار من حيث هو مجبور .

مجبور من حيث هو مختار .

وكأنه لايخفى عليك أن لامدخل للتفرقة :

بين الاختيارية .

والاضطرارية .

فى نسبة الأفعال إلى مبدئها الأول .

فإنه : إن صح نسبة التأثير إلى ممكن من الممكنات ، فليصح على الكلية ، بدون فصل بين ممكن ، وممكن .

و إن لم يصح ذلك ، فليسلب دائماً ، بدون فصل أيضاً .

وليس الاختيار والقدرة ، إلا كسائر الأسباب التى تستند إليها الأفعال ، فى بادئ النظر .

فمن ثم قلنا ــ فيما تقدم ــ : إن المصنف إنما تأيد بما فى ضمن كلام الغزالى . و إنه يكفى فى كون العبد مقهوراً على فعله ــ من حيث هو عبد ــ مغلوبا على أمره لاحول له ولاقوة : أن جميع أفعاله ، وأطواره مخلوقة لربه ، و إن توقفتْ على أسباب يراها الناظر ، من قِبَله ، ولكنها من قِبَلِ ربه كذلك .

وهكذا ، فليس لنا إلا آثارُ [حقٍّ] ينشأ بعضها ببعض ، و يستند كل منها إلى

[٨١] وأكثر المعتزلة على أنها حاصلة بقدرة العبد وحدها .
والأستاذ أبو إسحاق ، على أنها واقعة بمجموع القدرتين ؛على أن تعلقهما جميعا ، بأصل الفعل .
والقاضى أيضاً ، على أنها بمجموع القدرتين :

ذلك الحق ، مباشرة ، إثر سببه المتوقف هو عليه ، على مابينا .
و إن الممكنات إنما هى :
طرق ، أو ظروف ، أو مايشبه ذلك .
لجريان أفعال الحق تبارك وتعالى .
فما رتبوه على قول الجبرى يجرى على ما قالوا ، وما قلنا .
ولا معنى للفرار مما يرد عليه بما قالوه من [الكسب] وما أطالوا فيه .
ومسألة التكليف ـ إن كانت مبنية على أن يكون العبد فاعلا مختاراً ـ فلا تتمشى إلا على قول المعتزلى القائل : إن أفعاله بيده يتصرف فيها كيف يشاء . ولا مدخل لقدرة [الحق] إلا بكونها سبب السبب فقط .
لا على قول غيره .
والحق أن التكليف ليس مبنيا على كون العبد :
مختاراً .
أو مضطرا .
بل على فرض الاضطرار .
فالتكليف حق . ولعلك تسمع منا فيه كلاماً .
[٨١] [وأكثر المعتزلة . . . الخ] .
أقول : هذا الذى ذكره حجة الإسلام هو قول الأشعرى، ورأى كثير من أصحابنا .
وأكثر المعتزلة : على أن أفعال العباد حاصلة بقدرة العبد وحدها ، واستنادها

لـكن قدرة الله ، تتعلق بأصل الفعل .

وقدرة العبد ، بكونه طاعة أو معصية .

قلت : الظاهر أنه لم يرد أن قدرة العبـد مستقلة فى خلق الطاعة والمعصية ، وإلا لزم عليه ما لزم على المعتزلة .

بل أراد أن لقـدرته مدخلا فى ذلك الوصف . فهو بالنسبة إلى العبـد طاعة أو معصية .

وقال فى قواعد العقائد : إن مذهب الحـكماء والمعتزلة جميعاً ، أن الله تعالى يوجب للعبد القدرة والإرادة .

إلى قدرة الله بالواسطة ، مستندين للوجدان ، وبعض شبه ذكروها ، سيذكر الشارح منها شيئا بعد .

وقد علمت بطلان مذهبهم ، بما بيّنا أن الممكن لا يجوز أن يكون مصدراً لآثار.

والأستاذ أبو إسحاق الاسفراينى : على أن أفعال العباد واقعة بمجموع القدرتين، على أن تعلقهما جميعا دفعة واحدة ، بأصل الفعل : مستندا إلى أن كون العبد قادرا ، ضرورى وجدانى .

وعموم تعلق قدرة الرب ، مبرهن ومنقول .

فلا طريق إلا الجمع بينهما .

فإن أراد أن كلا منهما بطريق الاستقلال .

فذلك يستلزم اجتماع مؤثرين ــ بالاستقلال ــ على أثر واحـد ، لا بطريق البدل ، وذلك خلف محال .

وإن كان بطريق مدخلية قدرة العبد ، أىّ مدخلية .

فذلك صحيح ، وليس إلا قول الشيخ الأشعرى .

. . . .

والقاضى أبو بكر الباقلانى : على أنها بمجموع القدرتين جميعا ، لكن لا من جهة واحدة .

بل قدرة الله تتعلق بأصل الفعل .

وقدرة العبد بوصف من أوصافه ، هو كونه طاعة ومعصية .

و بينوه بأنه يريد بذلك ، ما ذهب إليه الماتريدية ، من أن جهة الكسب هى القصد .

فالضرب مثلا ، مخلوق لله تعالى .

وكونه لليتيم ــ جناية ، أو تأديبا ــ أمر يرجع إلى قصد من قام بالضرب .

فالأول معصية بقصدها .

والثانى طاعة بقصدها .

والقصد ــ كما ذهب إليه الماتريدى ــ حال من الأحوال لا يتعلق به الخلق والإيجاد .

وقد رد بعضهم تحقيق مذهب الأشعرى ، إليه .

والمنقولُ عن القاضى ، كونُ تلك الجهة ، كونا من أكوان الفعل ، لا قصداً لفاعل .

وأن ذلك الكون ، هو أثر القدرة الحادثة .

⁂

ثم أقول ــ على القاضى والماتريدى ــ : إن الحال ــ سواء كان القصدَ أو غيره ــ إن كان لازما لسببه ، فهو غير محل للتأثير ؛ فلا يصح متعلقا لقدرة الحادث ، فيثبت الجبر ، إذ لا جهة للاختيار سواه .

و إن كان غير لازم ، بل كان أمرا يصدر بالاختيار ، فمن البيِّن أنه لا يكون

[٨٢] ثم هما يوجبان وجود المقدور .

قلت : هذا مبنى على ظاهر كلام الحكماء ؛ فإن تحقيق مذهبهم أنه تعالى فاعل للحوادث كلها ، كما سبق نقله عن « الشفاء » وصرح به فى شرح «الإشارات» أيضاً ، حيث قال :

إلا فعلا وجوديا ، يدخل تحت تأثير القدرة .

فإن البداهة قاضية ، أن أثر القدرة إخراج المقدور من حيز العدم ، إلى حيز الوجود .

فيلزمهم ما لزم المعتزلة ، من تأثير القدرة الحادثة فى بعض الأفعال .

فإن أرادوا المدخلية بما ذكرنا سالفاً ، فلتكن فى الجميع بلا فصل ، والمذهب مذهب الأشعرى . وإن شئت فأرجع قول الماتريدى إليه ، إن أمكن .

وإذا علمت أن صريح مذهب القاضى أن الحالة المذكورة ، أثرُ القدرة ، علمت عدم صحة قول الشارح :

[قلت : الظاهر أنه لم يرد أن قدرة العبد ، مستقلة فى الطاعة والمعصية وإلا لزم عليه ما لزم على المعتزلة .

بل أراد به أن لقدرته مدخلا فى ذلك الوصف ، فهو بالنسبة إلى العبد طاعة ومعصية] .

إذ لا معنى للاستظهار ، بعد التصريح بالمنافى .

والمدخلية قول الأشعرى بعينه .

[٨٢] [ثم هما يوجبان وجود المقدور . . . الخ] .

أقول : والاختيار حينئذ بالنظر إلى القدرة وحدها ، وإن كان بانضمامها إلى الإرادة يجب وجود المقدور ، كقدرة البارى وإرادته الخاصة ؛ فإن الشىء مالم يجب لم يوجد .

« . . . « شنع عليهم « أبو البركات البغدادى » بأنهم نسبوا المعلولات التى هى المراتب الأخيرة ، إلى المتوسطة .

والمتوسطة إلى العالية .

والواجب أن ينسب الكل إلى المبدأ الأول ، وتجعل المراتب شروطا مُعِدَّة لإفاضته . . . .

وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية ؛ فإن الكل متفقون على صدور الكل عنه ، جل جلاله ، وأن الوجود معلول له على الإطلاق .

فإن تساهلوا فى تعاليمهم ، لما لم يكن منافيا لما أسسوا ، و بنوا مسائلهم عليه ... »

وهذا فى حق قدرة الله و إرادته صحيح .

أما فينا ، فلا ؛ بناء على أن تمام الموجب ، هو قدرة الله و إرادته ؛ إلا أنه لما كان مالنا يوجب ماله ، الموجب للوجود .

قيل : إن ما لنا يوجب الوجود .

وهذا قول يجرى على تحقيقنا وتحقيق مذهب الحكماء ، ولا ضير فيه ، فبقى الباطل من المذاهب ما يثبت أن شيئا من الممكنات يصدر عن شىء ، كمذهب المعتزلة ومشهور الحكماء ، وما ينحو نحوهما .

وأما قول كثير من الفضلاء ؛ إن قضية : أن الشىء ما لم يجب لم يوجد ، غير بينة اللزوم ؛ فإن المحال :

إنما هو الترجح بما لامرجح .

لا الوجود بلا وجوب .

والترجيح لا يستلزم الوجوب .

فقول لايتفوه به عاقل .

أما أولا : فالبيان الدال على لزوم القضية هو أنه .

[٨٣] وقال « بهمنيار » فى « التحصيل » :

« و إن سئلت الحق ، فلا يصح أن يكون علة الوجود إلا ما هو برىء من كل وجه ، عن معنى ما بالقوة .

وهذا هو المبدأ الأول لا غير .

مالم يجب ، فهو ممكن الصدور عن العلة .

والممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر ، فيحتاج إلى مرجح آخر ، سوى ما فرض علة .

فإن وجب بالمرجح ، ثبت المطلوب .

و إلا كان ممكن الصدور عنه ، فيحتاج إلى مرجح ، وهكذا ، فلا يمكن صدور شىء عن شىء البتة .

فلا بد من وجوبه ، حتى يوجد .

وأما ثانيا : فلأنه قد ذهب وهمهم إلى الترجيح ، بمعنى اعتبار [قوة الداعى] ولذلك قالوا : يجوز ترجيح المرجوح ، بمعنى أن يختار ما داعيه أضعف .

وليس يصح من العقلاء هذا القول ، فى مثل هذا المقام .

بل المراد من الترجيح ، أن يقوى جانب الوجود ، على جانب العدم فى ذاته ، وذلك إنما يكون بالإيجاد ؛ إذ مادام الشىء معدوما ، فنسبة العدم إليه أولى، وأقرب، وأرجح ؛ من نسبة الوجود .

ولا يكون الوجود كذلك إلا بالإيجاد المستلزم للوجود ، فما لم يجب بالإيجاد لم يوجد .

كيف ! ! والبداهة قاضية بأنه إذا لم يجب ، فنسبته النقيضين إليه جائزة على البدل . فكيف يكون له أحدهما واقعا ؟ إن هذا لشىء عجيب ! ! ! .

[٨٣] [وقال بهمنيار . . . الخ] .

[٨٤] وما نقل عن إفلاطون : أن العـالم كرة ، والأرض نقطـة ، والإنسان هدف .

والأفلاك قسى ، والحوادث سهام ، والله هو الرامى ، فأين المفر ؟

يشعر بذلك أيضاً .

أقول : استدلال آخر من كلام الحكماء على قولهم : إن موجد الأشياء هو الله مباشرة . و[بهمنيار] حكيم مشهور ، وهو تلميذ أبى على بن سينا ، قدس الله روحهما . قال : إن سئلت وطلبت الحق فى مسألة التأثير والفيض ، فالحق أنه لا يصح أن يكون علة الوجود إلا شيئا هو برئ ومتنزه من كل وجه واعتبار اعتبرته .

أى مقدس فى جميع اعتباراته عن معنى ما ـ بتنوين « معنى » و « ما » زائدة للتأكيد ـ أى عن أى معنى موصوف بكونه حاصلا بالقوة ، لا بالفعل ، أى منزها بذاته عن أن يكون له كمال منتظر .

وليس إلا الواجب الأول ، لا غير .

والعقول ، و إن كانت كمالاتها بالفعل ، لكن بمبدئها لا بذاتها .

[٨٤] [وما نقل عن إفلاطون . . . الخ] .

أقول : نقل عن إفلاطون ـ مما يدل على أنه قائل : بأن المؤثر على الإطلاق ، هو الواجب فقط ـ أنهم لما سألوه أن يهربوا من أرض الطاعون ، قال :

[العالم كرة محيطة بك ، لا يمكنك الخروج عنها إن أردت . والأرض مركز ، ونسبة المركز إلى سطح الكرة سواء .

فإن ذهبت ـ أينما ذهبت ـ فأنت فى العالم ، والإنسان هدف البلايا ، والأفلاك قِسِىٌّ ـ جمع قوس ، ما يرمى به ـ والحوادث ـ أى مصائب الدهور سهام تُرمى بتلك القسى بناء على ما ذهب إليه ، من أن للأفلاك مدخلية فى وجود كل ما فى هذا العالم ـ والله الرامى ، فأين المفر ؟

[٨٥]   وقد شنع المعتزلة على الأشعرى .

بأن قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة ، فتسميتها قدرة ، مجرد اصطلاح ؛ فإن القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة .

و بأن الفرق بين القدرة ، والعلم ؛ بتأثير القدرة ، وعدم تأثير العلم .

وبأنه لما لم يكن للعبد اختيار ، فلا يستحق الثواب والعقاب .

والجواب : أن القدرة لا تستلزم التأثير ، بل :

ماهو أعم منه .

ومن الكسب.

والفرق بينها وبين العلم : أن القدرة تستلزم هذا الأعم ، ولا يستلزمه العلم .

وأما عدم استحقاق الثواب والعقاب ، فلا يقدح فى أصول الأشعرى .

وسيأتى بسط الكلام فيه ، إن شاء الله .

ولنا فى مسألة خلق الأعمال ، رسالة منفردة .

فهذا يشعر بأنه لا فاعل إلا الله ؛ إذ قال : الله الرامى — المفيد للحصر —

[٨٥] [وقد شنع المعتزلة . . . الخ] .

أقول : شنع المعتزلة على الشيخ الأشعرى فى قوله :

[إن فعل العبد مخلوق لله] .

بأن قدرة العبد إذن ، ليست بمؤثرة .

ولما لم تكن مؤثرة ، لم تكن قدرة ؛ فستميتها بالقدرة ، مجرد اصطلاح فلا قدرة للعبد إذن ، فيرجع إلى الجبر الصرف .

وذلك لأن القدرة ، هى صفة مؤثرة على وفق الإرادة ، فنفى تأثيرها هو نفيها .

وشنعوا عليه بأن الفرق بين القدرة والعلم .

بتأثير القدرة ، وعدم تأثير العلم .

فنفى تأثيرها يوجب عدم الفرق بينهما ؛ فإن كلا غير مؤثر .

. . . .

وشنعوا عليه :

بأنه لو لم يكن للعبد اختيار ، وفعل بقدرته ، فلا يستحق الثواب والعقاب.

والجواب : أن القدرة ليست هى الوصف المؤثر، فلا تستلزم التأثير ، بل إنما تستلزم: ماهو الأعم من التأثير.

ومن الكسب ، الذى هو :

مدخلية الآلية مثلا .

والفرق بينها وبين العلم : بأنه لا يستلزم هذا الأعمّ ، وهى تستلزمه

ولو سلمنا عدم الاستلزام رأسا ، فالعلم يمتاز عنها ، بأنه مبدأ الانكشاف ، وهى ليست كذلك .

وعدم استحقاق الثواب والعقاب ، لا يقدح فى أصول الشيخ الأشعرى ، المنبنية على أن الله تعالى متصرف مطلق ، يفعل مايريد ، يمنع المستحق ، و يعطى غيرالمستحق.

وكأنك لا تطمئن نفسُك إلى أن يجوز على مَن حكَم صريحُ العقل بتمام عدله ، وعموم فضله ، أن يمنع المستحق ، مع كونه مستحقا ، وأن يعطى غير المستحق، مع كونه غير مستحق .

فإنه قد ثبت : أنه لا يفعل سبحانه فعلا ، إلا لحكمة لا تعود عليه سبحانه ، بل تعود إلى ما دونه من الخلق. فإن مَنَع أحداً لحكمةٍ ، لم يكن مستحقا ؛ فإن وجود الحكمة المنع ، هو بعينه عدم الاستحقاق .

وكذا ، إن أعطى أحدا لحكمةٍ ، فالحكمة إستحقاقه .

فالقول بإعطاء غير مستحق، ومنع مستحق ، قول ظاهرى ، لايقرّ عليه المحقق .

ولكن حقيقة القول فى أمر التكليف ــ بناء على ما سمعت منا ، فى تحقيق قول الشيخ الأشعرى ــ أنه لما ثبت أن بعض أفعاله تعالى ، قد يتوقف على البعض الآخر ،

[٨٦] [متصف بجميع صفات الـكمال ، منزه عن جميع سمات النقص]
نقل عن « ابن تيميه » فى بعض تصاينفه : أن هذه المقدمة مما أجميع عليه العقلاء كافة .

وذلك قد كان بانتظام الأسباب والمسببات .

فلا يستغرب أنه كان تنعيم بعض العباد ، موقوفا على كونه مطيعا ، الموقوف على إبلاغ مافيه الخير له فى الواقع .

وتعذيب بعضهم ؛ لإحجامه عما فيه الخير له فى الواقع ؛ بعد ما أبلغه إليه .

مع كون الموقوف والموقوف عليه من أفعاله تعالى .

ومن المعلوم : أن من العدل والجود ، إفاضة المسببات ، عقيب أسبابها ، وحجبها عند عدمها .

إذ ذلك إعطاء مايستحق، ومنع ما لا يستحق ، وتمت لله الحجة البالغة .

وفى ذلك رمز إلى حقيقة يتنورها الرجال . وليس هذا الـكتاب كتاب البسط فى المقال .

[٨٦] [متصف بجميع صفات . . . الخ]

أقول : واتفق أهل الحق على أن الواجب لذاته متصف بجميع الصفات الـكمالية ، التى لو سلب شىء منها عن شىء ، لـكان ذلك الشىء بسلبها ناقصا فى الجهات الحقيقية لوجوده .

منزه عن جميع سمات وعلامات النقص .

وذلك لأن وجوب الوجود ، قاض بأن لا يكون الواجب احتاج فيما به كمال الوجود ، إلى الغير .

فلو كان ناقصا ، لاحتاج فى كماله الذاتى إلى غيره . فلا يكون واجب الوجود . وهو خلف .

قلت : حتى إن بعض المصنفين استدل على وحدة الواجب بأن كون الشيء منفردا ، أولى بالنسبة إلى ذلك الشيء ، من كونه مشاركا لغيره .

والواجب يجب أن يكون فى أعلى مراتب الكمال ، فلا يكون له مشارك .

وأنت تعلم . أنه كلام خطابى بل شعرى ، وإن ذكره بعض المشهورين بالعلم.

فإذن هو متحقق بجميع صفات الكمال ، منزه عن سمات النقص .

نقل عن ابن تمية ، أنه قال فى بعض تصانيفه :

إن هذه المقدمة ـ أى القضية القائله : ـ إن الواجب متصف بجميع صفات الكمال . الخ ـ مما أجميع عليه العقلاء كافة من :

حكماء . ومتكلمين . وغيرهم .

وسماها مقدمة : لأنها كثيرا ما تُجعل جزأ للبداهين .

قال الشارح : حتى إنها لكونها مما أجميع عليها العقلاء ، قد جعلها بعض المصنفين جزأ لدليل مُدَّعًى أجميع عليه العقلاء كذلك ، حيث استدل على وحدة الواجب ، بأن كون الشيء منفردا ، فى نوع من الأنواع ، بحيث لا يوازيه فرد من أفراد ذلك النوع فيه ، قاض بكونه كاملا فى ذلك النوع ، بالنسبة إلى سائر الأفراد :

المعدوم المطلق فى العدم .

والموجود المطلق فى الوجود .

والعالم المطلق فى العلم . . . . وهكذا . . .

فكون الشيء منفردا فى أمر ، أكمل وأولى بذلك الشيء .

فكون الواجب منفردا فى مرتبة الوجود ، أو شيء من متعلقاتها ، أكمل له من أن يشاركه غيره فى تلك المرتبة .

والواجب يجب أن يكون فى أعلى مراتب الكمال ، لاستغنائه الغنى المطلق ،فيجب أن يكون منفردا فى جميع المراتب، فيكون واحد كل نوع من الموجود ولوازمه من سائر الكمالات ، فلا يكون له مشارك فى وجوب الوجود ولوازمه ، فهو واحد والكل دونه .

[٨٧] ولا خلاف بين المتكلمين كلهم ، والحكماء ، فى كونه تعالى :
عالماً . قادراً . مريداً . متكلماً . وهكذا فى سائر صفاته .
ولكنهم تخالفوا فى كون الصفات :
عين ذاته .
أو غيره .
أو لاهو ولاغيره .
فذهب المعتزلة والفلاسفة ، إلى الأول .
وجمهور المتكلمين إلى الثانى .
والأشعرى إلى الثالث .

ولك أن تغير لفظ الدليل إلى قولك : كونُ شىء بحيث يستمد منه كلُّ شىء سواه ، فى كل شىء ، أكملُ له من أن لا يكون كذلك .
وهذا ببداهة العقل ، لا بخطابة العامة
فكون الواجب كذلك كمال لا يوازيه كمال . وكل كمال للواجب فهو ثابت له ، بهذه المقدمة المجمع عليها بتطابق البراهين ، لابتواتر الناقلين .
فكونه بهذه الحيثية واجب ، فلا واجب سواه ، وإلا لم يستمد منه .
وهذا بمعنى ما تقدم من الدليل .
فقول الشارح : [وأنت تعلم أنه كلام خطابى ، بل شعرى]
ناشىء عن عدم التأمل الصادق ، حَمَلَهُ عليه حُبُّ أنه أبطله ، وإن ذكره بعض المشهورين فى العلم .
[٨٧] [ولا خلاف بين المتكلمين . . . الخ] .
أقول : لاخلاف بين المتكلمين قاطبة من :
معتزلة . وأشاعرة . وحنابلة ، والحكماء .

والفلاسفة حققوا عينية الصفات بأن ذاته تعالى ـ من حيث إنه مبدأ لانكشاف الأشياء عليه ، علم .

ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته ، ذاتُه بذاته ، كان عالماً بذاته .

وكذا الحال فى القدرة والإرادرة وغيرهما من الصفات .

قالوا : وهذه المرتبة أعلى من أن تكون الصفات مغايرة للذات ، فإنا مثلا نحتاج فى انكشاف الأشياء علينا ، إلى صفة مغايرة لنا ، قائمة بنا .

وهو تعالى لا يحتاج إليها ، بل بذاته تنكشف الأشياء عليه .

ولذلك قيل : محصول كلامهم : نفى الصفات ، و إثبات نتائجها ، وغاياتها .

⁂

وأما المعتزلة : فظاهر كلامهم أنها عندهم من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الخارج .

فى كونه تعالى : عالماً ، قادراً ، مريداً ، متكلماً . وهكذا فى سائر الصفات أى فى أن ذاته تعالى ، متصف بهذه الصفة .

لا فى أن له حالا ، لا موجوداً ولا معدوما ، وهو كونه عالما . . . الخ كما ظنه الناظرون .

ولكنهم تخالفوا فى أن الصفات :

عين الذات .

أو زائدة .

والقائلون بأنها زائدة ، اختلفوا :

هل يطلق عليها شرعا ولغة أنها :

غير الذات .

أو لا هو ولا غيره .

ولا لا هو ولا لا غيره .

. . . .

فذهب بعض المعتزلة وعامة الفلاسفة إلى الأول :

أى أنها عين الذات .

وجمهور المتكلمين : الأشاعرة ، و بعض طوائف المعتزلة إلى الثانى .

والأشعرى إلى الثالث .

⁂

والفلاسفة لما قالوا بالعينية لم يريدوا :

أن الذات ذات .

والصفة صفة .

والذات عين الصفة ، أو الصفة عين الذات .

فإن هذا لا يقوله العاقل ، فضلا عن الحكيم .

بل حققوا عينية الصفات،وأوضحوهاإيضاحا تاما.

وملخصه : أنه تعالى ، لما كان بذاته غنيا عما سوى ذاته ، وأن ذاته تعالى من حيث هى ذاته ، لا يجوز أن يقال عليها عارض النقص ، وجب أن تكون ذاته ـ من حيث هى ذات ، بقطع النظر عن كل الجهات ـ فى غاية الجهات ، منزهة عن جميع النقائص ، فلا يزيد عليها كمال ، بل الزائد ممكن . والممكن محتاج ، والمحتاج ناقص ، والناقص لا يكون كمالا للكامل .

فليكن من ذاته تعالى أن يترتب عليها ما يترتب على تلك الصفات ، لو كانت.

مثلا كأن يترتب على العلم انكشاف المعلومات ، فليكن ذلك لازم نفس ذاته تعالى ، فذاته مبدأ انكشاف المعلوم ، وليس العلم إلا مبدأ الانكشاف ، فهوعلم.

والقدرة كان يترتب عليها صدور الفعل ، والأثر بالاختيار ، فليكن ذلك ـ

. . . .

أى الصدور بالاختيار ـ لازما لنفس ذاته ، فذاته مبدأ الأثر الاختيارى ـ بدون وصف زائد ، وليست القدرة إلا مبدأ الأثر الاختيارى .

فهو قدرة .

وهكذا يقال فى سائر الصفات .

فهو : من حيث .

إنه مبدأ الانكشاف ، علم .

ومبدأ صدور الآثار الاختيارية ، قدرة .

ومبدأ تخصيص كل ممكن بماله ، إرادة .

إلى غير ذلك .

فالعلم بمعنى مبدأ الانكشاف عرض عام .

وبعض أفراده ذات قائم بذاته هو الواجب .

وبعضها أعراض وصفات ، كما فى غيره .

وذلك فى الأعراض العامة ، غير ممنوع .

وحمل القادر ، والعالم ، والمريد ، على الذات ، من قبيل المضىء على الضوء ، لا على الشمس .

وحملها علينا ، من قبيل الثانى . ، لامن قبيل الأول .

وما عساه يقال : [من أن شيئا واحدا من كل وجه ، لا يكون منشأ لحيثيات متعددة ، لاستحالة أن ينطبق متعدد على ماليس كذلك بوجه ، فأنى تكون الذات منشأ لحيثية ، بها كان قادرا ، وقدرة .

وحيثية ، بها كان عالما ، وعلما .

إلى غير ذلك] .

. . . .

مدفوع بأن ليس فى الحقيقة إلا حيثية وحدة ، أنِّيَّة ، هى كونه مبدأً لآثار على وجه الانتظام .

وقد قام البرهان على أن لامبدأ سوى مجرد الذات ، فأخذ العقل يفصل اللوازم ، لحيثية المبدئية ، على وجه الانتظام تفصيلا ينطبق على مايحضره من الشاهد ، فانتزع العلم والقدرة ، إلى غير ذلك ، وقال : الكل عين الذات .

وإلا فليس هناك متعدد حقيقى من الحيثيات .

قالوا : وهذه المرتبة أعلى وأكمل فى التنزيه ، من أن تكون تلك الصفات زائدة عليه ، كما يقول به المتكلمون ؛ إذ هذه المرتبة تستلزم غنى الذات بذاتها ، فى ثبوت وصف الكمال غنى مطلقا عن كل سوى ، لازما كان أو مباينا .

بخلاف الأمر فينا ؛ فإنا نحتاج فى انكشاف الأشياء لدينا ، أو صدور الآثار عنا ، إلى صفة مغايرة ، قائمة بذاتنا ، كصفة العلم والقدرة .

والحق تعالى لايحتاج إلى ذلك ، بل بذاته تنكشف الأشياء ، وبذاته تصدر الآثار عنه .

وليس الكمال :

قيام وصف بالذات .

أو زيادته عليها ،

أولا قيامه ، ولا زيادته .

بل الكمال أن لا تكون الذات عرضة لطرو النقيصة ، بوجه من الوجوه :

لافى فعل . ولا ذات . ولا صفة .

وإن كان كون ذلك لنفس الذات ، أعلى وأكمل .

ولذلك ـ أى لتحقيقهم هذا ، من أن ليس إلا الذات ، وهو المسمى بالأسماء

. . . .

المختلفة ـ قيل محصول كلامهم ـ أى الحكماء ـ نفى الصفات ، واثبات غاياتها ، وما يترتب عليها .

ومن ثم قيل فى التشنيع عليهم : إن قولهم بالعينية ، قول بأنه :

عالم ، لا علم له .

وقادر ، لاقدرة له .

وهو باطل ببداهة العقل .

فإن العالم ، من له العلم .

والقادر ، من له القدرة .

فإثبات العالم ، ونفى العلم ، تناقض .

وإن كان يعود بالشناعة على قائله ؛ فإنه ليس العالم من له صفة قائمة بذاته يقال لها : العلم .

أو من قام به صفة زائدة على ذاته ، يقال لها العلم ، كما بنى عليه .

ولكن العالم ما يعبر عنه فى الفارسية بـ [دانا] وفى سائر اللغات بمراده . و يعبر عنه فى لغتنا بمن كشف له حقيقة الأمر .

وقواعد العربية ـ فى فن الاشتقاق ، لإجراء التعاليم ، أوما يشبه ذلك ـ لا يقدح فى البراهين العقلية .

⁂

وأما بعض رؤساء المعتزلة ـ كواصل بن عطاء و بعض متابعيه ـ فظاهر كلامهم أنها من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الخارج ، حيث ردوا جميع الصفات ، إلى صفة العلم والقدرة ، وزعموا أنهما صفتان ذاتيتان ، هما اعتباران للذات ، و إن كان تحقيق قولهم قد يرجع إلى قول الحكماء .

[٨٨] واستدل الفريقان على نفى الغيرية بأنها :

لوزادت ، لكانت ممكنة ؛ لاحتياجها إلى الموصوف .

فلا بد لها من علة . وتلك العلة :

إما ذات الواجب ، أو غيره .

وعلى الثانى : يلزم احتياج الواجب فى كونه عالما ، وقادرا ، مثلا ، إلى الغير .

و بالجملة : يلزم احتياجه فى صفات الكمال ، إلى عيره ، فيكون ناقصا بالذات ، مستكملا بالغير .

و بعضهم ـ كالهذيلية ـ قالوا بمثل قول الحكماء ، وحققوا نحو تحقيقهم وإن كان بنهج أدنى .

و بعضهم ـ كالجبائية ـ أثبت حالا ، هى كونه عالما ، وقادرا . . . . الخ

وتلك الحال مبدؤها نفس الذات ، فلم يثبت صفة ، أو حالا ، أوجبت الكون المذكور .

و بعضهم ـ كالبهشمية ـ أثبت حالا للذات لاموجودا ، ولا معدوما . تلك الحال أوجبت كونه عالما .

والحال المذكورة هى صفة العلم ، أو صفة القدرة أو غير ذلك .

و بما ذكرنا تعلم خطأ الحواشى ، وخبطهم فى هذا المقام .

[٨٨] [واستدل الفريقان على نفى الغيرية . . . الخ]

أقول : لما كان مدعى الحكماء ، وجمهور المعتزلة ، واحدا بالتحقيق ، فما كان دليلا لأحدهما ، فهو دليل للآخر ، لاسيما وأكثر المعتزلة يتفق مع الحكماء فى كثير من هذه المقدمات .

نسب الشارح هذا الاستدلال إلى الفريقين ، وإن اشتهر أنه من خصوصيات الحكماء .

وعلى الأول : يلزم أن يصدر عن الواحد الحقيقى أمور متكثرة ، وهو تعالى واحد من جميع الوجوه ، فلا يكون مصدرا لكثرة ، كما بينوه فى موضعه .

وأيضاً يلزم كون البسيط الحقيقى ـ وهو الذى لاتتكثر فيه أصلا فاعلا ، وقابلا ، لشىء واحد ، معاً .

وقد بُيِّن فى موضعه ، استحالتُه .

فقال : واستدل الفريقان على نفى الغيرية ، أى نفى الزيادة مطلقاً ، سميت غيرية، أم لا ؛ بأنها لو زادت وتحققت فى الخارج ، وهى صفات ؛ لكانت قائمة بالذات ، مستحيلة القيام بذاتها .

وما هو مستحيل القيام بذاته ، فهو مستحيل الوجود حتى يوجد مايقوم هو به .

فوجود مايقوم هو به ، متقدم على وجوده بالطبع .

والمتأخر بالطبع ، محتاج إلى المتقدم عليه بالطبع ، فى الوجود .

فالصفات ـ إذن ـ محتاجة إلى الذات فى تحقق الوجود .

ولا معنى للممكن إلا مايحتاج فى وجوده إلى غيره ، بحيث لا يكون له وجود فى ذاته ، إلا من ذلك الغير ، أى مايكون وجوده موقوفا على سوى ذاته ، حتى يكون له من مجرد ذاته العدمُ ، ومع ذلك السِّوَى ، الوجودُ .

فالصفات ـ إذن ـ ممكنة .

وأيضاً البديهة قاضية ، بأن للموصوف مدخلية الوجود ، فى الصفة ، فلا يتصور أن تكون الصفة واجبة لذاتها .

وما ليس بواجب لذاته ، فهو ممكن لذاته .

فالصفات الزائدة على ذات الواجب ، يجب أن تكون ممكنة .

وكل ممكن ، لابد له من علة ؛ لتساوى طرفى الوجود والعدم بالنسبة إلى ذاته ،

. . . .

فلا يترجح أحد الطرفين إلا بمرجح ، فلا يترجح الوجود إلا بعلة ، فلابد للصفات من علة .

وتمام تلك العلة :

إما ذات الواجب ؛ بدون مشاركة الغير .

أو الواجب ، وغيره .

ولا ثالث لهما ؛ إذ كل مافرض غير الواجب ، فالواجب فى سلسلة علله .

على الثانى . يلزم احتياج الواجب ، فى كونه عالماً قادراً ، و باقى الصفات .

و بالجملة يلزم احتياجه ـ فى صفات الكمال ـ إلى غيره ، أى لايتم له كمال إلا بمشاركة شىء له فى تحصيله .

فيكون ناقصا بالذات ، مستكملا بالغير .

فإن كان ذلك الغيرُ وصفَه أيضاً ، طلبنا علة ذلك الوصف ، الذى هو المشارك ، وهكذا ، حتى يدور ، أو يلزم للواجب صفات غير متناهية فى التوقف .

وذلك يستلزم الحدوث فى تلك الصفات ، كما هو ظاهر .

وأيضاً ، كفى نقصاً أن يحتاج فى كماله ، إلى ما لا قيام له بذاته ، بوجه من الوجوه .

وعلى الأول ـ أى أن يكون ذات الواجب تمام العلة ـ يلزم أن يصدر عن الواحد الحقيقى ـ وهو ذات الواجب ـ أمور متكثرة وهو محال ؛ إذ هو تعالى واحد من جميع الوجوه .

والواحد من جميع الوجوه ، استحال أن تصدر عنه كثرة ، كما بينوه ـ أى بينوا أن الواحد الحقيقى لاتصدر عنه الكثرة ، وأن الواجب تعالى واحد من جميع الوجوه ـ فى موضعه ـ أى فن الإلٰهى ـ .

. . . .

وقد نقلنا بيان الأول ، وادعاءهم أنه بديهى .

والبيان تنبيه فيما سبق فى بحث الحدوث ـ فارجع إليه ـ .

وحاصل مابينوا به الثانى ـ أى أن الواجب تعالى واحد من جميع الوجوه ـ : أنه لو كان له جهة كثرة :

فإما فى ذاته ، فيكون مركبا ، والمركب معدوم بذاته .

و إما فى حيثياته ، فيعود الكلام فى مبادئ الحيثيات ، وتنتهى إلى ما كان فى ذاته ؛ لاستحالة أن يكون الأمر واقعياً :

بدون أن يكون موجودا فى الخارج .

أو منشأ انتزاعه كذلك .

فكان التعدد بجهاته محالا .

فالواجب واحد حقيقى من جميع الوجوه ، فلا يصدر عنه إلا الواحد .

وأيضاً ، لو كان تمام العلة هو ذات الواجب ، والصفات بعد صدورها تكون فى ذاته ، لكان الواجب قابلا لها .

وقد كان فاعلا أيضاً .

فيلزم أن يكون البسيط الحقيقى ، فاعلا وقابلا معا .

وقد بُيِّنَ فى موضعه استحالتُه ، بأن تخالف جهتى الفعل والقبول ، بديهى ، فيرجع إلى تخالف فى ذاته ، بالغاية .

فيلزم أن لا يكون بسيطاً حقيقياً ، هذا خلف .

⁂

وقد يُقَرَّرُ الاستدلالُ هكذا :

لو زادت وتحققت فى الخارج :

[٨٩] وقيل على هذا الدليل ، يمنع احتياجها إلى علة ؛ فإن علة الاحتياج عندنا هى الحدوث ، وهى قديمة لا تحتاج إلى علة أصلا .

فإما أن تـكون لازمة لذات الواجب .

أو غير لازمة .

الثانى : محال ؛ لأن جواز انفـكاك الـكمال ، جواز ورود النقص .

وواجب الوجود ، يجب له جميع كمالاته .

فتعين أن تـكون لازمة لذات الواجب .

ومن المعلوم أن المتلازمين :

إما أن يكون أحدهما علة للآخر .

أو يكونا معلولين لثالث .

ومعلولية الذات والصفات ، لثالث ، محال .

وكون الصفات علة للذات ، محال .

فـكون الذات علة للصفات ، واجب ، ويلزم عليه ما ذكر من المحذورات .

فيندفع به ما عده عبد الحـكيم من بنات الأفـكار ، ولم يجد من نفسه متسعا أن يؤخره إلى هذا المقام ، حتى ذكره عند قول المصنف :

[على أن للعالم صانعا] .

وحاصله : أن الصفات من قبيل لوازم الماهيات ، لا يلزم أن تـكون معلولة لها ، كما أن اللوازم المذكورة لا تـكون معلولة للماهية ، بل فى مرتبتها .

وكما أنها ليست معلولة للذات ، ليست واجبة الوجود بذاتها .

ويندفع من أول الأول ما سيذكره بقوله : [وقيل . . . الخ] .

[٨٩] [وقيل على هذا الدليل ... الخ] .

أقول : قيل إيرادا على هذا الدليل : إن قولـكم :

وضعفه ظاهر ؛ لأن من يقول : بأن علة الاحتياج عندنا ، هى الحدوث ، ينفى القديم الممكن .

وأما إذا ثبت قديم ممكن ، فمنع احتياجه مكابرة صريحة ؛ إذ مع التساوى لا بد من مرجح .

كيف . . . واحتياج هذه الصفات إلى الموصوف ، بيِّن لا يمكن إنكاره !!

فالقول بأن الصفات قديمة ، مع عدم احتياجها ، قول متناقض فى نفسه . ومناقض لقاعدتهم القائلة : بأن علة الاحتياج إلى العلة هى الحدوث ؛ لأن الصفات لما كانت قديمة ، وهى محتاجة إلى الموصوف بالضرورة ، لم تكن علة الاحتياج هى الحدوث .

[كل ممكن لا بد له من علة] .

فى حيز المنع ؛ فاحتياج الصفات إلى علة كذلك .

وإذا امتنع احتياجها إلى علة ، فلا يجرى الترديد المستلزم للمحالات .

وسند المنع : أن علة الاحتياج عندنا ، هى الحدوث لا الإمكان .

فما لم يكن حادثا ، لا يكون محتاجا إلى العلة .

وهى ـ أى الصفات ـ قديمة ؛ فلا تحتاج إلى علة أصلا ، لعدم علة الاحتياج ، التى هى الحدوث .

وضعف هـذا الاعتراض ظاهر ؛ لأن القائل : بأن علة الاحتياج الحدوث ، لا يقول بممكن قديم .

أما إن ثبت عنده ممكن قديم ، فلا محالة يذهب إلى أن علة الاحتياج الإمكان ، أو شىء من لوازمه ؛ إذ منع الاحتياج حينئذ مكابرة صريحة ؛ إذ مع تساوى طرفى الوجود والعدم ـ بل مع رجحان العدم ؛ فإن الممكن معدوم لذاته ـ لا بد من مرجح يرجح طرف الوجود على العدم .

[٩٠] وقيل : لو سلمنا الاحتياج ، فلا نسلم أنه لا يجوز كونُ علتها غير الواجب .

والدليل : إنما قام على وجود موجود مستغن فى وجوده عن غيره .

وأما استغناؤه فى صفاته عن غيره ، فلم تقم عليه حجة .

وكيف ينكر احتياج هذه الصفات إلى العلة ؟ والحال أن احتياج هذه الصفات إلى الموصوف ـ بمعنى أن للموصوف مدخلا فى وجود الصفة ، بأى وجه كان ـ بيِّن لا يمكن إنكاره .

وما احتاج إلى شىء له مدخل فى الوجود ، فقد احتاج إلى جزء علة أو تمامها .

فالقول بأن الصفات قديمة ، مع القول بعدم احتياجها ، قول متناقض فى نفسه :

لأن القول بكونها صفات ، قول بالاحتياج .

والقول بعدم الاحتياج ، قول بنقيضه .

فإذا اجتمعا لقول واحد ، فقد تناقض .

ولا يُدفع التناقض .

إلا بأن تكون ذوات واجبة الوجود .

أو بأن تكون صفات محتاجة إلى الغير فى الوجود .

ومناقض أيضا لقاعدتهم القائلة : إن علة الاحتياج هى الحدوث.

وليس مناقضاً للقاعدة ، إذا أخذ بشقيه : أى القدم ، مع عدم الاحتياج ؛ إذ مع عدم الاحتياج ، لا تناقض ؛ بل التناقض إذا أخذ بشقه الأول فقط ، وانضمام الاحتياج البديهى إليه ؛ وذلك لأن الصفات لما كانت قديمة ـ وهى محتاجة إلى الموصوف بالضرورة ـ لم تكن علة الاحتياج الحدوث ، بل لا بد أن تكون علة الاحتياج ، الإمكان ، أو شيئاً من لوازمه ، حتى يتم القول بقدم الصفات .

[٩٠] [وقيل : لو سلمنا الاحتياج ، فلا نسلم ... الخ] .

وأنت تعلم أن هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء ـ كما سبق نقله ـ بل مخالف للفطرة السليمة .

أقول . قال قائل فى الجواب عن الدليل المتقدم : سلمنا :

أن كل ممكن يحتاج إلى علة .

وأن الصفات تحتاج إلى العلة .

لـكن لا نسلم استحالة الشق الأول ـ وهو أن تكون علةالصفات، غير الواجب.

لم لا يجوز أن تـكون علتها غير الواجب ؟ .

والدليل : إنما قام على وجود مستغن فى وجوده عن غيره ؛ فاحتياجه إلى غيره فى وجوده ،محال .

وأما استغناؤه فى صفات كماله عن غيره ، فلم يقم عليه دليل .

بل يجوز أن يكون محتاجا فى صفات كماله ، إلى ما سواه .

ومن ادعى أنه مستغن فى جميع صفاته عن غيره ، فعليه البيان .

وأنت تعلم أن القول بجواز احتياج الواجب إلى غيره ، فى كماله ، مخالف لما أجمع عليـه العقلاء بأفـكارهم ، حتى التحق عندهم بالبديهى ـ كما سبق نقله ـ بل مخالف للفطرة السليمة ، أى بداهة العقل ؛ فإنها حاكمة بأنه لما ثبت أنه واجب الوجود ، فلا يجوز احتياجه إلى غيره فى كمالاته ، المستلزم لنقصه فى ذاته .

***

وأقول : كيف !! ومفيد الشىء كمالا ، إنما أفاده جهة من جهات وجوده .

والمفيد أعلى فيما أفاده ، من المفاد ؛ فيـكون ثَم ما هو أعلى من الواجب فى الوجود ، وذلك بديهى البطلان .

والعجب لأصحابنا ، كيف أنـكروا توقف فعل من أفعاله تعالى ، على فعل آخر من أفعاله ، مع أن الفعل فى ذاته عنـدهم ، من الجائزات التى ليست بالـكمالات .

[٩١] ولو سلمنا كون علتهــا الواجب ، فلا نسلم كونه واحدا حقيقيا ؛ لاتصافه بسلوب و إضافات كثيرة .

ثم يقولون : إن كمال البارى تعالى يجوز أن يكون موقوفا على غيره ، محتاجا إليه ، احتياج الأثر إلى المؤثر .

وأى رجل إلٰهى ، فضلا عن ملى ، يذهب إلى مثل هذا ؟ .

وليت شعرى ! ! أى القولين أشد نــكرا ؟ .

القول بعينية الصفات مع إثبات غاية الـكمال للذات ؟ .

أو القول بنقص الذات فى كمالها ، واحتياجها إلى الغير فيه ؟ .

إنْ هذه إلا حَمِيَّة جاهلية ، ثارت بها التعصباب المذهبية،ولا يجوز أن يرتــكب ما يماثل هذا ، عند الـكلام فى مقام الألوهية ، المقدس عن شوائب النقص .

ونعوذ بالله من الجهالة بهذا المقام الأقدس .

ولولا أنى لا أسوغ لأحد أن يتكلم فى مقام البرهان باسم الـكفر والردة،لحـكمت على مثل هذا القائل بهما .

ونحن ، و إن لم يكن من ديدننا التشنيع على طائفة من الطوائف ؛ لأن العمدة على البرهان ، فهذا الرجل المجيب ، قد سلك غير مسلك البرهان ، فحق أن يشنع عليه حتى لا يقدم الجاهل أن يتكلم فى المقامات العالية ، بدون برهان .

[٩١] [ولو سلمنا كون علتها الواجب ... الخ] .

أقول . جواب آخر عن الاستدلال السابق .

تقريره : سلمنا أن علة الصفات هى الذات ، لـكن لا نسلم أنه يلزم عليه أن يصدر عن الواحد الحقيقى أكثر من واحد ؛ لأنا لانسلم كونه ـ أى الواجب ـ واحدا حقيقيا ، بل له جهات التعدد فيصدر عنه متعدد ، بدون لزوم المحال المذكور .

وسند المنع : أنه تعالى متصف بسلوب كثيرة ، كـكونه :

. . . .

ليس جوهرا ، ولا عرضا ، ولا حالًا ، ولا محلا .

ومتصف بإضافات كذلك :

كتعلقات علمه ، وتعلقات قدرته .

كل ذلك جهات كثرة له.

⁂

ونازع الشارح فى ذلك قائلا ـ فى حاشيته على شرح التجريد ـ [اتصاف الواجب تعالى بسلوب و إضافات متكثرة ، إنما هو بعد صدور الكثرة عنه ، ضرورة توقف الإضافة ، على المضاف إليه .

والكلام فى الصادر الأول ، وليس فى تلك المرتبة ـ أىْ صدور الصادر الأول ـ إلا الذات الواحدة من جميع الجهات .

فإن قلت : السلوب لا تتوقف على صدور شىء عنه ؛ فإن سلب الشىء لا يتوقف على ثبوته .

والواجب تعالى ـ فى أية مرتبة فرض ـ متصف بسلب جميع ما عداه عنه .

قلت : السلب يعتبر على وجهين :

الأول : على وجه السلب المحض ، وحينئذ لا يكون شيئا منضما إلى العلة ؛ لتتعدد العلة به ؛ إذ السلب البسيط ليسٌ صرف .

الثانى : أن يعتبر له نوع تحقق ، لينضم إلى العلة ؛ وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ، ولا يحصل إلا بعد صدور الكثرة ، فلا يتعدد الصادر الأول لأجلها ؛ لأن تحققها بعده .

فتأمل فإنه دقيق] .

انتهى ماقاله الشارح .

⁂

[٩٢] ولو سلمنا كونه واحدا حقيقيا ، فلا نسلم .

أن الواحد الحقيقى ، لا يصدر عنه إلا الواحد .

وأن لا يكون فاعلا ، وقابلا لشىء واحد .

والأدلة التى ذكرتموها على ذلك ، مدخولة كما ذكر فى موضعه .

وأنا أقول : سلمنا أن للسلوب والإضافات تحققا ، قبل صدور الصادرات عنه . أليس التعدد فى العلة ـ الذى يقتضيه التعدد فى المعلول ـ يجب أن يكون بحيث ما كان التعدد فى المعلول إلا من جهته ؟

بلى . فيجب أن يكون لكلٍّ مدخل فى وجود ذات المعلول ، حتى يعود الأمر إلى أنه ما صدر عن واحد ، إلا واحد .

فكلُّ جزء من المعلول المركب ، أو واحدٌ من المعاليل ، إنما نشأ عن شىء واحد ، من متعدداتِ ذاتِ العلة .

وحقيق بالعاقل أن يؤمن أنه لا مدخل لكون البارى ، ليس جسما ، أو ليس بمتحيز ، فى إيجاده لشىء من الممكنات ، حيث لا مناسبة بين :

هذا السبب .

وذاك الإيجاب .

و بالجملة : فصدور مثل هذه الأراجيف ، إنما هو من باب الطغيان فى القول .

فالذات التى هى علة ـ من حيث هى علة ـ واحدة من جميع الوجوه : فإنها ليست إلا محض الذات على رأيهم .

وقد قدمنا البرهان على وحدتها .

[٩٢] [ولو سلمنا كونه واحدا حقيقياً ... الخ] .

أقول : جواب آخر عن الاستدلال المتقدم .

[٩٣] وأنت تعلم أن هذا ينساق إلى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك الصفات؛ إذ إيجادها بالاختيار غير متصور ، ولا محذور فيه ، من حيث كونه مخصصا للقاعدة العقلية كما توهم ؛ لأن القاعدة لا تشملها .

ولو سُلِّم فالعقل يخصص القاعدة العقلية ، كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص ، وسائر الصفات الكمالية ، على الماهيات ، إلا الواجب حسبما تقرر عند الحكماء .

تقريره : سلمنا كون الواجب واحدا حقيقيا .

لكن لا نسلم أن الواحد الحقيقى لا يصدر عنه إلا الواحد ؛ لم لا يجوز أن يصدر عن الواحد الحقيقى كثرة ؟

ولا نسلم أيضاً : أن الواحد الحقيقى لا يكون قابلا وفاعلا ، بل يجوز أن يكون الواحد الحقيقى ، قابلا وفاعلا لشىء واحد .

فلا يلزم على صدور الصفات عن الذات محال .

فإن قلتم : إن منعتم ، فقد أقمنا الأدلة .

فنقول الأدلة التى ذكرتموها على هذين الأمرين ، مدخولة ، ليست بالتامة ، كما بُيِّن فى موضعه ، وإن كان الدخل مدخولا .

وبعد تصور الواحد — من حيث وحدته — لا مساغ للعقل أن يتصور صدور الكثرة من تلك الحيثية .

والثانى مفرع على الأول ، بما بيَّنا ، والأحكام بديهية ، والتنبيه عليها ، مضر بتصور موضوعاتها ومحمولاتها .

[٩٣] [وأنت تعلم أن هذا ينساق . . . الخ] .

أقول : شروع فى ذكر ما فهمه من معارضات القائلين بالصفات ، من أن

. . . .

كلامهم هذا ينجر إلى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك الصفات .

فإن من البديهى أنها محتاجة إلى الفاعل ، لما سبق .

وأنه لا يكون سوى الواجب ، لما تقدم أيضاً .

فلم يبق إلا كون الواجب فاعلالها ، وقد أبطلوا لزوم المحالات عليه .

فكأنه قد انحط رأيهم ، على أن الواجب فاعل لها بالإيجاب ؛ فإن إيجادها بالاختيار غير متصور ؛ إذ الاختيار يستلزم سبق القدرة والإرادة والعلم .

فإن كان السابق عين المسبوق ، كان دورا .

و إن كان غيره ، نقل الكلام إليه ، وتسلسل ، وبطلانه ظاهر .

إذ الشيء لايحتاج إليه ، مع تحقق المساوى له .

ولأمر يأتى ذكره ، فى إثبات وحدة الصفات .

وأيضا كل ماحدث بالاختيار فهو حادث عندهم ، فيلزم حدوث الصفات .

ولما عورض هذا القول بأنه يستلزم نقض القاعدة القائلة :

إن كل محتاج للفاعل ، فهو حادث .

أو إن :

أفعال الواجب إنما تصدر بالاختيار .

أجاب الشارح عن تلك المعارضة بقوله :

[ولا محذور فيه ، من حيث كونه مخصصاً للقاعدة العقلية ، كما توهم ؛ لأن القاعدة لاتشملها] .

لتقييد القاعدة ؛

بـ « المحتاج من المصنوعات »   أو

. . . .

« فعل الواجب فى المصنوعات » .

ولو سُلِّم أن القاعدةعامة غير مقيدة ؛ فإنماتجرى حيثماجرى دليلها ،ودليل الاختيار.

أو أن علة الاحتياج الحدوث إنمـا يجرى فى غير الصفات ؛ إذ قد جرى البرهان بخلافه فى الصفات، فالعقل يخصص القاعدةالعقلية ، كما يخصص الحـكم بزيادة الوجود والتشخص ، وسائر الصفات الـكمالية ، على الماهيات ، فيما سوى الواجب ، حسبما تقرر عندالحـكماء : أن الوجود والتشخص وسائرالصفات ، زائدة على ذوات الماهيات ، إلا فى الواجب، فالـكل عين ذاته .

⁂

وأقول : كما لا محذور فيه ، من حيث إنه نقض القاعدة ، أوتخصيصها ، لا محذور فيه ، من حيث إنه إيجاب ، كما وُهم .

فإن الإيجاب والاختيار ، ليسا بمدارين لـكمال أو نقص ، بل الـكمال منهما ، ما كان واقعا بما دل البرهان .

والنقص خلاف ذلك .

و إلا فلو حكم بما يبدو لظاهر آرائنا ، لم يتمكن للعقل أن يجزم بحكم من الأحكام، فى باب الـكمال والنقص .

إذ كما يقال : إن كونه فياضا مطلقا ، و بحر جود لا يحجب فيضه عن المستعد وقتاً ما ، لعموم فضله ، ونفى شائبة البخل عن ذاته .

كما يقال أيضاً : كونُه بحيث يستحيل أن يفعل خلافَ ذلك ، يستلزم كونه مقصورا عليه ، غير مختار ، كما فهمه أرباب الظواهر ، وهو نقص .

وكما أن كونه مختارا يفعل مايريد ، يقدم مايستحق التأخير ، و يؤخر ما يستحق

. . . .

التقديم ويعطى غير المستحق ، ويمنع المستحق ، أو غير ذلك ، أى أنه مطلق التصرف ، كمال .

كذلك كونهُ بحيث ينجر ذلك به إلى شائبة البخل ؛ وعدم مراعاة الحِكَم ، وأشباه ذلك ، نقص . ولو أوجبنا الحكمة ، لكان إيجابا كالسابق .

وإنما الكامل يميز الحق من الباطل ، والخبيث من الطيب ، ببرهانه ، أو كشفه باستفسار الواقع .

وكلام الناظرين ، فى هذا المقام : جزاف .

⁂

ثم أقول : إن الشارح قد نفى ما كان محذورا ، ولم يبين المحذور الذى أشار إليه بفحوى خطابه :

وهو أن القول بأن الواجب فاعل لصفاته ، قول بأن للواجب صفات هى عين ذاته ، ووقوع فى المهروب عنه ، بعين ما أثبتنا به الصفات للواجب .

فإن نسبة الصفات إلى جميع مراتبها ، وتشخصاتها ، من حيث هى صفات ، متساوية ؛ فتطلب مخصصا من الفاعل .

وكونها على وجه أكمل وأحكم تطلب علما منه .

إلى غير ذلك .

ولا يكون ذلك بزوائد أيضا ، وإلا تسلسل ، فيكون بما هو عين ذاته ، فلا مفر منه .

وهل يسوغ عقل عاقل أن يصدر :

علم من غير عالم ؟

وإرادة من غير مريد ؟

وحياة من غير حى ؟

كلا . . . كيف ؟ والفاقد للشىء لا يعطيه .

[٩٤] هذا ، والمصنف ، وإن لم يصرح بزيادة صفاته تعالى ، أشار إليه بقوله :
[متصف بجميع صفات الكمال] .
لأنه أراد به نفى العينية ، بناء على ما قيل من أن مذهب الحكماء ، نفى الصفات
واثبات غاياتها .

خصوصا حياة البارى تعالى ؛ فإنها ليست برطوبة الأعصاب ، أو اعتدال المزاج:
أو مايشبه ذلك .

بل صفة الحياة فيه تساوى الوجود ، فلو كانت معلولة له ، لأتى فيها من الكلام
ماأتى على ظاهر قول المتكلمين فى زيادة الوجود ، على ذات الواجب ، زيادة حقيقية ،
إن هذا إلا بهت فافهم .

[٩٤] [والمصنف وإن لم يصرح بزيادة . . . الخ]
أقول : لم يصرح المصنف فى عبارته السابقة ـ أى أن الواجب متصف بجميع
صفات الكمال ـ بزيادة الصفات ؛ إلا أنه ، وإن لم يصرح ، لكن يفهم ذلك
بالإشارة من كلامه ؛ فإن كلامه إثبات فى مقابلة النفى .

ونفى الصفات هو القول بعينيتها ، بناء على ما قيل : إن مذهب الحكماء فى
العينية نفى الصفات ، وإثبات غاياتها . فالإثبات فى مقابلته ، قول بالزيادة ، وإن كان
قد يحمل الاتصاف على أعم من مذهب الحكماء ، فلا يخالفهم.

وهذا الحمل مدار كون مقدمة المصنف مما أجمع عليه العقلاء .

وأقول : يجوز أن يكون [إثبات] المصنف ، فى مقابلة النافى بالكلية ؛ فإن
طائفة ذهبوا إلى أن الواجب لا يعلم شيئا أصلا .

لا ذاته ، ولا غيره .

لا بذاته ، ولا بزائد .

فربما كانت كلية المصنف بالإثبات ، فى مقابلة جزئية هذه الطائفة بالسلب .

[٩٥] واستدل القائلون بالغيرية :
بأن النصوص قد وردت بكونه تعالى ، عالماً ، وحياً ، وقادراً ، ونحوها .
وكونُ الشيء عالماً ، معلل بقيام العلم به فى الشاهد ، فكذا فى الغائب .
وقس عليه سائر الصفات .
وأيضاً : العالم : من قام به العلم .
والقادر : من قام به القدرة .
وهكذا .
وضعفه ظاهر ؛ فإن قياس الغائب على الشاهد ، قياس فقهى مع الفارق .
ألا ترى أن القدرة قد تزول فى الشاهد ، وقد تزداد وتنقص فيه .
وليست مؤثرة عند الأشعرى وأتباعه .
وفى الغائب بخلاف ذلك كله .
وليس معنى [العالِم] من قام به العلم ، وإن أوهم كلام أهل العربية ذلك .
بل معناه : مايعبر عنه بالفارسية بـ[دانا] وبمرادفاته فى اللغات الأخر .
وهو أعم من أن يقوم به العلم ، أولا .

ويرشد إلى ذلك قوله فى مسألة [لا غير ولا عين] إنها ليست غيرا فى الوجود .
والوجود الواحد ، إنما يكون لشيء واحد ، فافهم .
[٩٥] [واستدل القائلون بالغيرية . . . الخ]
أقول : استدل جمهور المتكلمين .
على الزيادة ، بأن من البديهى أن الصفة لاتكون عين الموصوف .
وعلى الغيرية — أى على أنه يطلق عليها الغير ، لغة وشرعا — بأن النصوص قد وردت بكونه تعالى عالماً ، وحياً ، وقادراً ، ومريداً ، ونحو ذلك من الصفات .
وكونُ الشيء عالماً ، معلل بقيام العلم فى الشاهد ؛ إذ لايوصف الشيء فيما بيننا بكونه عالماً ، أوقادراً ، إلا إذا قام به علم أو قدرة .

. . . .

ومتى قام به ذلك الوصف ، وصف بالـكون المذكور .

ومن البيِّن أنه يطلق على القـائم بشيء ؛ أنه غير ماقام به ، وإلا لم تتحقق النسبة لغة .

فـكذا يقال فى الغائب .

وقس على ذلك باقى الصفات .

وأيضاً حقيقة العالم : من قام به العلم .

والقادر : من قام به القدرة .

وهكذا .

والقائم غير من قام به ، لغة وشرعا .

⁂

وضعف هذا الاستدلال ظاهر ؛ فإن قياس الغائب على الشاهد ، قياس فقهى ، فلا يفيد إلا الظن ، وهو ليس بمعتبر فى العقائد عند المسلمين ، خصوصا إذا كان مع الفارق ، كما هنا .

ألايرى أن القدرة قد تزول فى الشاهد ، ويعرض العجز ؛ وقد تزداد وتنقص فيه ــ أى فى الشاهد ــ .

وليست مؤثرة عند الأشعرى ، وأتباعه ، فيه ، أى فى الشاهد .

فيجوز أن يكون قد اعتبر فيها القيام لهذه الأمور المقتضية للافتقار ، والاتصاف بما يلائمه .

وفى الغائب بخلاف ذلك ؛ فإن القدرة فى الغائب قديمة ، لا تزول ، ولا تزيد ولا تنقص ، ومؤثرة .

فيجوز أن لا يعتبر فيها جهة القيام التى هى منشأ إطلاق الغيرية .

. . . .

وإن كان يطلق عليها ما يفهم الاتصاف لغة ، لا يطلق عليها القيام لغة .

وليس معنى [العالم] من قام به العلم .

و [القادر] من قام به القدرة .

وإن أوهم كلام أهل العربية ذلك ، حيث يقولون : إن العالم من ثبت له العلم .

وليس الثبوت ههنا إلا على وجه القيام ؛ فإنهم كثيرا ما يعبرون بمثل هذا، ولا يقتضى قياما

كقولهم : الواحد من ثبتت له الوحدة .

والمضاف : ما ثبت له الإضافة .

والمنفى : ما ثبتت له النفى ، أو اتصف به .

إلى غير ذلك ، ولا يستلزم قياما ، بل هى ألفاظ تعليمية .

بل معنى العالم : ما يعبرعنه فى الفارسية بـ [دانا] وبمرادفه من سائر اللغات ، كما قدمنا .

وليس يَفهم منه أهل تلك اللغات ، من قام به [وانستن] أو مرادفه ، بل يفهمون منه المنكشف له الشىء على الوجه الخاص ، وهو أعم من أن تقوم به صفة تسمى علما ، أم لا .

وبالجملة : يجوز أن يكون اعتبار القيام بين الصفة والموصوف ، فى ألفاظ اللغة فى الشاهد ، لأمور تختص بالشاهد ، فيصح إطلاق المغايرة .

بخلاف الغائب ، فيجوز أن لا يوجد فيه ، مايقتضى إطلاق القيام ، المقتضى لإطلاق الغيرية .

وهذا كلام حق لا شبهة فيه .

وليس الاستدلال بالنصوص استدلالا على المغايرة ، بمعنى تعدد الشيئين فى الواقع ؛ فإن هذا يشترك فيه القائلون بالزيادة مطلقا ، فلا تصح المقابلة فى الاستدلال .

ويرد عليه ما أوردوا هنا .

. . . .

وقد سبق أن ليس الشقاق بين جمهور المتكلمين ، وبين الأشاعرة :

فى الغيرية ونفيها ، بمعنى التعدد فى الواقع ، إذ ذاك متفق عليه بينهما .

إنما الشقاق فى جواز الإطلاق اللغوى والشرعى .

فاستدلوا عليه بورود النصوص بما يقتضى المغايرة .

وبأن الحقائق اللغوية يقتضى ذلك أيضا .

ثم لتعلم أن [المشتق] مايثبت له مبدأ الاشتقاق ، و [مبدأ الاشتقاق] هو الحدث ، أى المعنى المصدرى .

فلو سُلِّم صحة اطلاق القيام فى الغائب كالشاهد ، لم يثبت المدعى الذى هو إطلاق المغايرة ، على نفس القدرة والإرادة وغيرها .

بل يثبت صحة إطلاق ذلك على الأحداث ، من قدرة وعلم ، التى هى مصادر ، وأحداث .

والأحداث أمور اعتبارية ؛ لأنها النسب والإضافات .

والكلام إنما هو فى الصفات الحقيقية الذاتية ، لافى الأمورالاعتباريةالإضافية .

⁂

وحاصل الكلام : أن استدلال الجمهور بالنصوص ، إنما هو على صحة إطلاق المغايرة ، على الصفات ، لغة وشرعا ، الذى هو محل النزاع بينهم و بين الأشاعرة .

ثم إن استدلالهم لم ينجح لأمرين :

الأول : الفارق فى القياس ، وأنه لا يفيد اليقين .

والثانى : أنه استدلال على صحة إطلاق المغايرة ، على الأمور الحقيقية ، بإطلاقها على الأمور الاعتبارية ، التى هى الأحداث .

وليس استدلالهم على أصل التعدد .

[٩٦] واستدل القائلون : بأنها لا هو ولا غيره ؛ بأن نفى العينية بديهى ، فلا يحتاج إلى دليل .

وأما نفى الغيرية : فبأن الشرع ، والعرف ، واللغة ، تشهد بأن الصفة والموصوف ليسا بغيرين .

وكذلك الكل والجزء .

فإن قولك : ليس فى الدار غير زيد .

أو ليس فيها غير عشرة رجال .

صحيح ، مع أن فيها أجزاء زيد ، وصفاته .

وآحاد الرجال .

وأنت تعلم ضعفه .

إذ المراد بهذه الأمثلة ، نفى غير المبقى من نوعه ، وإلا لزم عدم كون ثوب زيد والأمتعة التى فى الدار ، غيره ، ولا قائل به .

وإنما لم يورد الشارح دليل الجمهور ، على أصل التعدد والزيادة ، اكتفاء بإيراده فى ذكر مذهب الأشعرى .

وأخره إليه ؛ لأن فيه ادعاء نفى الشقين صريحا ، فيبرهن على كل منهما . وإنما نبهنا إلى ذلك : كثيرا ؛ لغلط الناظرين فى هذا الكتاب وغيره ، غلطا فاحشا فى مورد الاستدلال .

[٩٦] [واستدل القائلون بأنها لا هو ولا غيره . . . الخ] .

أقول : استدل الأشاعرة ـ الذاهبون إلى أن الصفات زائدة على الذات ، فليست عينه ، ولا يصح أن يطلق عليها أنها غيره ، فليست غيره ـ على مذهبهم هذا .

بأن نفى العينية ، وكونها زائدة على الذات ، بديهى لا يحتاج إلى الدليل ؛ فإن البداهة قاضية بأن القول بكون الصفة عين الموصوف ، والصفة صفة ،والموصوف موصوف ؛ قول :

. . . .

بأن الصفة ـ من حيث هى صفة ـ موصوف .

والموصوف ـ من حيث هو موصوف ـ صفة .

وذلك من الأباطيل .

⁂

وفيه نظر ظاهر ؛ فإن البديهى نفى العينية ، مع القول بشيئين ؛ أحدهما عين الآخر .

أما نفى العينية ـ على ماحقق الحكماء ـ فهو من أحق النظريات بالنظر .

⁂

واستدل قدماؤهم على نفى العينية ، بأدلة :

منها : أنه لو كانت الصفات عين الذات ، لكان العلم عين القدرة ، وكلاهما عين الإرادة . والمفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر .

والتالى باطل بالضرورة ، فالمقدم مثله .

وأدلة غير ذلك . وكلها مدخولة تعود إلى عدم الفرق :

بين الاتحاد فى الماصدق .

والاتحاد فى المفهوم .

والنزاع فى الأول .

والاستدلال لنفى الثانى .

وأما استدلالهم على نفى الغيرية ، فمحصله : أن الشرع ، والعرف ، واللغة ، فى استعمالاتها تشهد :

بأن الصفة والموصوف .

أو الجزء والكل .

. . . .

ليسا بغيرين ؛ فإن قولك : ليس فى الدار غير زيد .

أو ليس فيها عشرة رجال .

أو مايشبه ذلك .

صحيح : عرفاً ، ولغة ، وشرعا .

مع أن فى الدار أجزاء زيد وصفاته ، فى المثال الأول .

وآحاد الرجال ، فى المثال الثانى .

فلو كانت الأجزاء والصفات ، غيراً ؛ لشملها حكم النفى ، مع أنه .

بانتفاء الجزء ينتفى الكل .

و بانتفاء جميع الصفات ، ينتفى الموصوف ، إذ لا يخلو موجود خارجى عن مشخصاته .

فإذا عم السلب المغايرات ، ينتفى نفس المستثنى .

وهو زيد .

والعشرة .

ضرورة انتفاء الكل بانتفاء جزئه .

وانتفاء الملزوم بانتفاء لازمه .

فيكون سوق الكلام ، لنفى زيد .

والعشرة .

وهذا ضرورى البطلان ؛ إذ سوق العبارة :

إما لإثبات زيد ، والعشرة .

أو لنفى ماعداهما ، مع السكوت عن حكمهما .

على خلاف بين الشافعية القائلين بالأول .

. . . .

والحنفية القائلين بالثانى .

ولاثالث لهما فى اللغة .

فلا محالة ، ليست الأجزاء والصفات ، داخلة فى الغير ، حتى يشملهما حكم النفى فيتم سوق الكلام .

وغير الداخل فى اللفظ ، خارج عن مفهومه .

فليست الأجزاء والصفات ، غيراً ، لغة ، وعرفا ، وشرعا .

***

وأنت تعلم ضَعف هذا الاستدلال ، إذ المرادُ بهذه الأمثلة ـ أى ليس فيها غير زيد ، أو غير عشرة رجال ، أو مايشبههما ـ نفىُ غير المبقى ـ بميم بعدها باء ، يليها قاف ـ أى المبقى من النفى ، أى المستثنى من نوعه ، أى كلية الدال عليه مقامُ التخاطب .

فقولك [ليس فيها غير زيد] .

مسوق لنفى كل رجل سواه ، أو إنسان سواه ، أو عالم سواه ، أو مايشبه ذلك .

وقولك : [ليس فيها غير عشرة رجال] .

ومسوق لنفى جميع مراتب الأعداد المميزة بالرجال ، سوى مرتبة العشرة .

ولايذهب وهمك إلى أن الواحد مرتبة عدد .

وأن العشرة مركبة مما تحتها من المراتب .

فنفى كل مرتبة ، يستدعى نفى العشرة .

ويعود الكلام .

فإن الواحد ليس بعدد ، بل يتركب منه الأعداد .

والمرتبة العليا ليست مركبة مما دونها ، بل من الآحاد فقط ، كما سبق منا تحقيقه .

. . . .

فإذن الاستعمال يخصص مفهومات الألفاظ بماصدقات على حسب القرائن .

وإلا ــ بأن كنا نريد بالأمثلة المذكورة نفى جميع الأغيار ، وثياب زيد غير مرادة بالنفى بالضرورة ، وكذلك الأمتعة التى فى داره ، كما يشهد بذلك العرف واللغة ، والشرع ــ لزم كون ثوب زيد ، والأمتعة التى فى داره ، ليست غيره ، ولا قائل به ، بل هى غيره بإجماع أهل اللغة .

وبالجملة : فللشرع ، واللغة ، والعرف ، ألفاظ لها مفاهيم محصلة ، يعلمها العرفاء ، منهم ، يرجع إليها وقت الحاجة .

وأما استعمالاتهم فى محاوراتهم ، فليست مبنية على ماهو محصل عندهم ، بل يتساهلون فيها كل التساهل اعتمادا على القرائن ، .

فإن : من أمسك بثوب زيد .

أو ذنب الدابة .

أو ضرب يد زيد .

أو مدح خلقا من أخلاقه .

يقول :

أمسكت زيدا ، والدابة .

وضربت زيدا ، ومدحته .

قولا صحيحا لغة وشرعا .

مع أن الواقع :

فى الأول : غيره .

وفى الثانى والثالث : لاهو ولا غيره .

فلو كان الاستعمال دليلا ، لدل على أن هذه الأشياء عينه ، وهو باطل بالضرورة .

ولو سألت غير العارف منهم :

[٩٧] وقد عرّف الأشعرى الغيرين بأنهما موجودان ، يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر .

عن الذّنَب ، هل هو عين ؟ أو غير ؟ .

أو عن الُخلق ، كذلك .

لم يفهم لك خطابا.

ولو سألت العارف منهم ، لأجابك أنها غير بدون مراء .

والقول ، قول العرفاء .

وليت شعرى ! ! ماذا يقول الشيخ الأشعرى ومتابعوه ، فيمن عَبَد صفة القدرة مثلا ، كما فى بعض قدماء المصريين .

أو قال : لا إله إلا الله معتقدا جميع كمالاته ، ولم يؤمن برسالة محمد ، أو جميع الرسل ، مع بلوغ أمرها إليه .

أفلا يقال : فى الأول : أشرك مع الله غيره فى العبادة ؟ .

أولا يقال : فى الثانى : إنه ابتغى غير الإسلام دينا ؟ .

مع أنه عبد الصفة فى الأول .

وابتغى الجزء فى الثانى .

لاأظن الشيخ الأشعرى يقترف خلاف ذلك .

بل ذلك شرعا ، إشراك الغير ، وابتغاء غير الإسلام ، ولا ينكره عاقل .

وإنما كثرت الأقوال ، وعظم أمر الجدال ، من توغل الأصحاب فى الدفاع عن عصبية تخشع بين يديها عصبية الجاهلية .

وسيأتى لنا تحقيق قول الشيخ ، آخر البحث .

[٩٧] [وقد عرف الأشعرى الغيرين . . . . الخ] .

أقول : لم يصل إلينا فيما نقل من كتاب الشيخ الأشعرى أنه عرّف .[الغيرين] أصلا :

واعترض عليه بأنا إذا فرضنا جسمين قديمين ، كانا متغايرين بالضرورة ، مع أنه لايجوز عدم أحدهما ، مع وجود الآخر .

بل لعل هذه التعاريف من مبتدعات الأصحاب فى توجيه [لا عينه] و [لا غيره] فعرف قد ماؤهم الغيرين بأنهما :

[موجودان ، يصح عدم أحدهما ، مع وجود الآخر] .

أى يمكن ذلك إمكانا واقعيا ، ولا يترتب عليه محال :

لا لذاته .

ولا لأمر خارج .

فلا تغاير بين المعدومات .

ولا بين الموصوفات وصفاتها اللازمة .

لخروج [المعدومات] بـ [موجودان] .

ولعدم صحة وجود الموصوف بدون صفته اللازمة .

أو الصفة اللازمة بدون موصوفها .

و إلا لزم كون اللازم ، غير لازم .

وتشخص الصفة بدون تشخص محلها .

نعم يدخل فى [الغيرين] الجزء والكل ؛ إذ يجوز واقعا ـ بل قد وقع ـ وجود الجزء ، مع عدم كله . فهما :

موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر .

واعترض على هذا التعريف أيضاً بأنا إذا فرضنا جسمين قديمين ، كانا متغايرين بالضرورة ؛ إذ لو عرض جسمان بأى وجه على لغوى ، أو شرعى ، لم يكن له بد من أن يقول : إنهما غيران.

[٩٨] ولذلك غيَّر بعضهم التعريف إلى أنهما :
موجودان ، جاز انفكاكهما فى حيز ، أو عدم .

قلت : النقض غير وارد؛لأن الجسمين المذكورين ليساموجودين عند المتكلمين ؛ إذ لا قديم عندهم سوى الله وصفاته .

فيكفى فى دفع هذا النقض ، المنعُ ؛ إذ الناقض مدع ، فلا بد له من إثبات مادة النقض . ولا يكفيه الاحتمال والفرض .

فلا حاجة إلى تغيير التعريف .

مع أنه لا يجوز عدم أحدهما ، مع وجود الآخر ؛ لقدم كل منهما ، وما ثبت قدمه ، استحال عدمه .

وحاصله يرجع إلى الاستدلال بقياس هكذا :
لو كان جسمان قديمين ، لم يكن أحدهما صفة للآخر ولاجزأ .
وكل مالم يكن أحدهما صفة للآخر ، ولاجزأ له .
فهما متغايران .
فلو كان جسمان قديمين ، فهما متغايران .
مع أنه لايصح عدم أحدهما ، مع وجود الآخر .
ومنع الملازمة فى الصغرى مكابرة.
والكبرى عندكم مسلمة .
والشرطية المتصلة لا يقتضى صدقها ، صدق المقدم .
فليس بواجب على المعترض إثبات المادة ، كما سيزعم الشارح .
[٩٨] [ولذلك ... الخ] .
أقول : وللاعتراض السابق بالجسمين القديمين ، غيّر بعضهم التعريف ، إلى التعريف بأنهما :

[٩٩] ولئن تنزل عن هذا المقام ، فيمكن أن يمنع عدم جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر ؛ لأن ما قيل : من أن ما ثبت قدمه ، امتنع عدمه .

[موجودان جاز انفكاكهما ، فى حيز أو عدم] .

فالجسمان القديمان ، دخلا فى التعريف بقولنا :

[فى حيِّز] إذ هما [فى حيِّزين] .

فجاز انفكاكهما فى حيز .

بقى عليه أن يقال : إن الأجسام مركبة من الأجزاء ، كما هو المذهب المنصور .

و [حيز] كل جزء ، ليس عين [حيز] الآخر ، ولا عين [حيز] الكل ، بالضرورة ؛ للانفصال بينها .

فجاز انفكاك كل جزء عن الآخر ، وعن الكل فى [حيز] .

فتغاير الكل والجزء ، بهذا التعريف .

إن قلت : إن [حيز] الجزء ، جزء من [حيز] الكل ، فلا هو ولا غيره ، فلا انفكاك فى [الحيز] .

قلت : لا معنى للانفكاك فى [الحيز] إلا أن يكون [حيز] أحدهما ، عين [حيز] الآخر . اللهم إلا أن يغير التعريف ، إلى التعريف بأنهما :

[موجودان جاز :

أن يكون حيز أحدهما ، غير حيز الآخر .

أو عدم أحدهما ، مع وجود الآخر] .

وقول الشارح : [قلت : النقض غير وارد ... الخ] .

ألفاظه واضحة ، وعلمت ما فيه .

[٩٩] [ولئن تنزل عن هذا المقام ، فيمكن أن يمنع ... الخ] .

أقول : سلمنا أن يكون مثل هذين الجسمين .

غير مسلم ؛ إذ يجوز أن يكون وجود القـديم متوقفاً على أمر مانع ، فيحدث المانع منه ، وينفى القديم .

ولئن تنزل عن هذا المقام أيضاً ؛ فالمراد أنه يجوز عدم أحدهما ، مع وجود الآخر لانتفاء علاقة بينهما ، توجب عدم الانفـكاك .

وحاصله : نفى اللزوم بينهما .

وفى المادة المفروضة ، ليس امتناع عدم أحدهما ، مع وجود الآخر ، لعلاقة بينهما، بل لقدمهما ، فلا نقض به .

ولا شبهة فى أن هذا المعنى هو المراد من التعريف ؛ فإن علاقة اللزوم عندهم ، التى تنافى الغيرية ، لقرب أحدهما من الآخر ، لا مجرد مصاحبتهما دائماً .

وأنهما متغايران .

لـكن لا نسلم خروجهما من التعريف ؛ إذ يمكن أن يمنع عدم جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر .

أو نقول : يمكن إمكانا واقعيا أن ينعدم أحدهما مع وجود الآخر ؛ لأن ما قيل من أن ما ثبت قدمه استحال عدمه ، غير مسلم على عمومه ؛ إذ يجوز أن يكون القديم معلولا لآخر قديم ، ويكون وجود ذلك القديم عن هـذا الآخر ، متوقفاً على عدم أمر مانع ، ويحدث المانع بعد ذلك ، بإحداث محدِث ، مختار ، قديم ، يرجح وجوده على عدمه ، بدون احتياج إلى سلسلة الشارح .

فإذا حدث المانع ينتفى القديم .

ولئن تنزل عن هذا المقام أيضاً ، فلنا أن نسلم أن ما ثبت قدمه ، يستحيل عدمه .

وأن الجسمين لا ينعدمان .

ومع ذلك هما غير خارجين عن التعريف ؛ إذ ليس المراد فى التعريف بقولنا : [يصح عدم أحدهما] مطلق الصحة ، بل المراد أنه يجوز ويصح عدم أحدهما

[١٠٠]   وأورد على التعريف المختار أنه :

إن أريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض .

بالبارى تعالى ، والعالم ؛ لامتناع عدم البارى .

و بالعرض مع المحل .

بل بالعلة والمعلول مطلقاً .

لاستحالة وجود العرض ، والمعلول ، بدون المحل والعلة .

و إن أريد من جانب واحد :

فوجود الجزء بدون الكل .

ووجود الموصوف بدون الصفة .

مع وجود الآخر ، لعدم علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك .

فمدار الأمر فى التعريف على عدم العلاقة ، كأنه قيل :

[موجودان ، لا علاقة ذاتية بينهما توجب اللزوم] .

وحاصله : نفى اللزوم بينهما . فالمراد :

[موجودان ليسا بمتلازمين] .

وفى المادة المفروضة ـ أى الجسمين القديمين ـ ليس امتناع عدم أحدهما مع وجود الآخر ، لعلاقة بينهما توجب ذلك ، بل لقدمهما ، فليسا بمتلازمين .

فدخلا فى تعريف الغيرين ، إذ الغيران على هذا :

[موجودان ليسا بمتلازمين] .

ولا شبهة فى أن هذا هو المراد من التعريف ؛ فإن علاقة اللزوم عندهم هى التى تنافى الغيرية ، لقرب أحد المتلازمين من الآخر ، كأنه هو ، لا مجرد مصاحبتهما .

ثم على الشارح أن يقال : ماذا يقال لو فرضنا جسمين قديمين غير مشروطين . بعدم مانع ، وفرضناهما معلولين لعلة ثالثة توجب اللزوم بينهما .

[١٠٠] [وأورد على التعريف المختار . . .] .

جائز ؛ فيلزم أن يكون :

الـكل ، والجزء .

والموصوف ، والصفة .

متغايرين .

وأجيب عنه بأن المراد ، جواز الانفـكاك من الطرفين ، ولو فى التعقل ، بأن نتعقل وجود كل منهما ، بدون وجود الآخر .

ولا يجوز مثل ذلك .

فى الصفات بالنسبة إلى الموصوف .

والجزء بالنسبة إلى الـكل .

أقول : قد يرد على تعريف الشيخ بعض ما يرد على التعريف المختار ، إلا أنهم لما لم يرتضوه ، وحولوه إلى غيره ، فلا حاجة للاشتغال ببيان ما عليه

وخصص الذكر بما يرد على مااختاروه .

فإما أن يتم اختيارهم .

أو يحتاجوا إلى تغيير آخر .

فقال : وأورد على التعريف المختار أنه :

إن أريد بقولهم : [يجوز انفـكاكهما فى حيز أوعدم] .

جواز انفـكاك كل منهما فى ذلك ، بحيث يصح أن ينعدم كل منهما ، مع وجود الآخر ، أو يتحيز كل فى حيز سوى حيز الآخر .

فالغيران هما موجودان ، يجوز أن ينعدم كل منهما ، مع وجود الآخر ، أو يتحيز كل فى حيز سوى حيز الآخر .

فالبارى والعالم لايدخلان فيه .

لامتناع عدم البارى .

وامتناع تحيزه .

. . . .

فلا يكونان غيرين ، مع أنهما غيران بالضرورة .

وكذا العرض والمحل ـ أى محله القائم هو به ـ لاستحالة وجود العرض المعين بعد وجوده فى المحل ـ بدون هذا المحل .

فلا يمكن عدم المحل ، مع وجود العرض .

وإن كان يمكن عدم العرض عن المحل ، ووجود المحل بدونه .

فهما لاينفكان إلا من جهة فقط .

وكذا فى الحيز .

يتحيز المحل بدونه ، بخلافه هو .

فلا يكونان غيرين ، مع أنهما غيران بالضرورة .

بل مطلق العلة والمعلول ، لا يدخلان فى تعريف الغيرين ؛ فإن معلولا فى الخارج لاتنفك ذاته عن ذات علته ، وإلا لزم وجود المعلول بدون علته ـ وإن كان قد توجد العلة الناقصة بدون معلولها ـ فلا تكون العلة والمعلول غيرين ، مع أنهما غيران بالضرورة

وأما العلة التامة ، فلا تنفك عن معلولها ، ولا معلولها عنها ، على كلامه هذا .

فترد على الشق الثانى المشار إليه بقوله :

[وإن أريد من جانب واحد] .

أى إن أرادوا جواز الانفكاك ، من جانب واحد ، فيدخل الكل والجزء فى تعريف الغيرين : إذ يجوز وجود الجزء مع عدم الكل ، وتحيز جزء ، فى حيز سوى حيز الكل .

وإن لم يمكن عدم الجزء ، مع وجود الكل .

فجاز انفكاكهما من جانب واحد ، فهما غيران ؛ مع أنهما ليسا بغيرين عند أصحاب التعريف .

. . . .

وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها ، تنعدم الصفة ويبقى الموصوف ، وإن لم يمكن العكس .

فانفكا من جهة ، فيكونان متغايرين ، مع أنهما ليسا كذلك ، عند أصحاب التعريف .

وأجيب عن هذا الإيراد باختيار الشق الأول ـ أى أن المراد جواز الانفكاك من الجانبين ـ ومنع انتقاضه بالبارى والعالم وما بعده ، بتعميم الانفكاك من الجانبين.

بأن يراد منه الانفكاك ، ولو تعقلا ، بحيث يصح للعقل أن يحكم حكما جزما ، بوجود كل منهما ، مع عدم الحكم بوجود الآخر .

والبارى والعالم كذلك ؛ إذ للعقل أن يحكم بوجود العالم ، بدون الالتفات فى فى الحكم إلى وجود البارى .

ومن ثم احتاج الحكم به ـ بعد الحكم بوجود العالم ـ إلى البرهان .

وكذا العرض المعين ، يحكم العقل بوجوده ، بدون الالتفات إلى محله المخصوص؛ إذ المحل ليس من مشخصات العرض عند المتكلمين .

وكذا المعلول يحكم العقل بوجود ذاته ، بدون أن يحكم بوجود ذات العلة .

وكذا ذات العلة فقد يحتاج فى الحكم بالتلازم إلى علم آخر ، يكون أحدهما علة ، والآخر معلولا .

ولا يجوز ذلك فى الصفات ، بالنسبة إلى الموصوفات ؛ إذ لا يمكن أن يحكم العقل بوجود الصفة ، بدون وجود الموصوف ؛ لاستحالة انفكاك ماهية الصفة ، عن الموصوف ، تعقلا ، وخارجا .

ولا فى الجزء بالنسبة إلى الكل ؛ إذ يستحيل الحكم بوجود الكل ، بدون الحكم بوجود أجزائه .

وهذا ضرورى .

⁂

[١٠١] وقال الأستاذ ـ قدس سره ـ فى شرح المواقف :

هذا الجواب صحيح ؛ ؛ إذا لم يكن فى التعريف قيد [عدم ، أو حيز] .

وأما مع هذا القيد ، فلا صحة لهذا الجواب ؛ إذ لا يجوز أن يتعقل البارى تعالى معدوما أو متحيزا ، بدون أن يتعقل العالم كذلك ، إلا إذا عمم التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره ، وحينئذ يلزم التغاير بين الصفة والموصوف ، والجزء والكل ؛ لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر ، تعقلا مطابقاً أو غير مطابق .

وههنا نظر ظاهر ؛ فإن الفرق بين ماهية الصفة والموصوف ، والعرض والمعروض ، تحكم بحت ، كما لا يخفى .

ثم على الشارح مؤاخذات لفظية ومعنوية ، بعضها قد التفت إليه الناظرون ، والبعض لم يلتفتوا إليه .

تركنا الكل ؛ لأن المبحث ليس بشىء ، حتى يتكلم فيه بفاسد ، أو صحيح .

[١٠١] [وقال الأستاذ فى شرح المواقف] .

أقول : قال السيد الشريف ـ قدس سره ـ إيراداً على الجواب السابق ، هذا الجواب صحيح ، إذا لم يكن فى التعريف قيد [عدم] أو [حيز] ، بل كان فى التعريف قيد الانفكاك ، أو مايفيده فقط .

إذ حينئذ يصح الانفكاك فى التعقل بالمعنى المذكور ، أى يصح الحكم بوجود كلٍّ ، حكما عقليا مطابقا للواقع ؛ مع عدم الحكم بوجود الآخر ، فى غير :

الجزء والكل .

والصفة والموصوف .

أما مع عدم القيد ، فلا صحة لهذا الجواب ؛ إذ مع القيد يصير التعريف هكذا :

[موجودان يجوز أن يحكم العقل بعدم كلٍّ منهما ، مصحوبا بوجود الآخر ، أو العكس] .

ولا يجوز أن يتعقل البارى ، معدوما ، أو متحيزا ، عدما أو تحيزا ، مصحوبا

[١٠٢] قلت هذا الجواب غير صحيح ، على تقدير أن لا يكون هذا القيد أيضاً ؛ لأن المراد بـ « تعقل وجود أحدهما بدون الآخر » تجويز العقل وجود أحدهما ، بدون الآخر .

والعقل لا يجوز وجودَ العالم ، بدون الصانع ، بل المعلول مطلقا بدون العلة .

و إن عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق ، لزم التغاير بين .

الصفة والموصوف .

والجزء والـكل .

كما ذكره بعينه .

بتعقل العالم موجودا ، أوغير متحيز ، إلا إذا عمم التعقل ، بحيث يشمل المطابق ، وغير المطابق، حتى يتصور البارى موجودا ، مع كون العالم ليس كذلك ، أو العكس .

فإن عمم التعقل ، حتى يشمل غير المطابق ، يلزم التغاير :

بين الصفة ، والموصوف .

والجزء ، والـكل .

لجواز تعقل كل منهما موجودا ، بوجودٍ مصاحب لعدم الآخر ، تعقلاغير مطابق .

ثم لتعلم أنه كان الصواب الاقتصار على قوله :

[إذ لايجوز أن يتعقل البارى معدوما أو متحيزا] .

و يحذف قوله : [بدون أن يتعقل العالم كذلك] .

فإن تعقل العالم متحيزا ، مع تعقل البارى متحيزا ، لايقتضى عدم التغاير بينهما، لجواز تباين الحيزين .

ولما فيه من تشويش العبارة .

[١٠٢] [قلت : هذا الجواب . . . الخ]

أقول : أراد أن يبيِّن عدم صحة الجواب المذكور و إن لم يُذكر القيدُ فيه ، فقال :

[١٠٣] ولو عُرِّف الغيران بأنهما الشيئان اللذان لايستلزم عدم أحدهما عدم الآخر ، خرج :

الجزء والكل .

والصفة والموصوف .

هذا الجواب غير صحيح ، على تقدير أن لا يكون هذا القيد ـ أى قيد « فى حيز أو عدم » ـ مذكورا فى التعريف، كما كان غير صحيح على تقدير لو كان مذكورا.

لأن الانفكاك العقلى ليس يُعنى منه إلا تعقلُ وجود أحدهما ، والحكم به ؛ بدون الآخر .

والمراد به ـ أى بتعقل وجود أحدهما ، مصحوبا ذلك الوجود ، بدون الآخر ، أى بعدمه ـ تجويزُ العقل وجودَ أحدهما بدون الآخر ؛ بأن يحكم بأن كلا منهما موجود بوجود ملابس لعدم الآخر ، حكما مطابقا .

والعقل لايجوز وجود العالم ، ملتبسا بعدم الصانع ، بل المعلول مطلقا بدون العلة .

فقيد [بدون] فى كل جملة ، قيد للوجود ، حتى يكون داخلَ الحكم ، كما فى كلام الشريف بعينه .

و بقية الألفاظ ظاهرة

وعليه نظر جلى ؛ فإن الانفكالا فى التعقل أعم من ذلك ، كما أشرنا إليه ؛ فإن الحكم بوجود أحدهما ، أو عدمه ، مع الغفلة عن الآخر رأسا ، انفكاك عقلى وواقع جائز.

وكذب الأخص لايستلزم كذب الأعم .

[١٠٣] [ولو عُرِّف الغيران . . . الخ] .

أقول : لو عرِّف الغيران بأنهما :

[شيئان ، لايستلزم عدم أحدهما ، عدم الآخر] .

ولـكن يلزم أن يـكون الصانع والعالم ، بل جميع اللوازم والملزومات ، خارجة عن التعريف .

ويشبه أن يكون مراد الشيخ من التعريف ، ذلك .

فلا يرد عليه إلا النقض المذكور .

ولو قيل : هما الشيئان اللذان لاتـكون الإشارة إلى أحدهما ، عين الإشارة إلى الآخر ، تحقيقا أو تقديرا .

اندفعت تلك النقوض ، ولـكن يدخل فى ذلك :

الجزء والـكل .

ولا بأس به ؛ لأن الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدماء .

ولا مدخل فى ذلك للجزء والـكل .

خرج الجزء والـكل .

والصفة والموصوف .

إذ عدم أحدهما ـ كالجزء ، والموصوف ـ يستلزم عدم الآخر ـ كالـكل ، والصفة ـ لـكن يخرج عن الغيرين كذلك :

البارى ، والعالم .

وجميع اللوازم .

فإن عدم العلة يستلزم عدم المعلول .

وعدم أحد المتلازمين ، يستدعى عدم الآخر .

فلا يـكون العالم ، والبارى متغايرين .

ولا اللازم ، مع الملزوم مطلقا ، كذلك .

وهو باطل بالضرورة .

ويشبه أن يـكون مراد الشيخ ـ من تعريفه المتقدم ـ هذا ، حسبما قدمه ؛ من

. . . .

أن مراده نفى اللزوم .

فلا يرد عليه إلا النقض المذكور ـ الذى هو خروج البارى والعالم ، وجميع اللوازم مع الملزومات ـ .

ولا يرد عليه نقض الجسمين القديمين ، كما سبق .

وقد بقى التعريف فاسدا .

ولو قيل :

[الغيران : شيئان لا تكون الإشارة الحسية إلى أحدهما ، عين الإشارة إلى الآخر :

تحقيقاً : كما فى الأجسام ، فإن الإشارة الحسية ممكنه فيها .

أو تقديرا كما فى المجردات ؛ فإنه لو فرضت الإشارة إليها ، لا تحدث مع الإشارة إلى صفاتها .

ولم تتحد الإشارة إلى أحدهما ، كالمعلول الأول ، مع الإشارة إلى الآخر ، كالمبدأ الأول] .

لا ندفع عنه النقوض .

ولكن يدخل فى ذلك ـ أى فى الغيرين بحسب هذا التعريف ـ :

الكل والجزء ، .

فإن الإشارة إلى الجزء ، ليست الإشارة إلى الكل ؛ للانفصال بين الأجزاء .

ولا بأس بدخوله ؛ لأن الغرض من التعريف تمييز الغير ؛ للاحتراز عن تعدد القدماء .

وذلك نحتاج إليه فى الصفات فقط .

فنخرجها من الغير . ودع الجزء يدخل أو لا يدخل .

⁂

قلت : فهلا كان للغير عندكم معنى يصح تحصيله ! ! فإن لم يكن كذلك ، فقولوا من أول الأمر :

[١٠٤] وما نقل ـ من أن القول بمغايرة الكل للجزء ، مخصوص بـ « جعفر بن الحارث » وقد خالف فى ذلك جميع المعتزلة ، وعُدَّ ذلك من جهالاته ـ لا يصح التعويل عليه .

[الغيران ما ليسا بصفة مع موصوف ، وجزء مع كل] .

وإذ كان كما ذكر الشارح ، فتعريف الأشعرى الذى ذكره أولا ، كاف فى هذا الغرض ؛ فإنه قاض بأن الصفة اللازمة ، مع موصوفها ليسا بغيرين . وهو المطلوب الفرار به من تعدد القدماء .

فما الداعى :

لنقضه ، ثم الذب عنه ، ثم الاعتراض على غيره ، ثم العدول ، والعدول عن العدول ، وغير ذلك من التكلفات ؟ ثم أنت ترى أن هذا :

تخصيص وتفسير للغيرين بمجرد الرأى ، وأخذ بما يصحح اعتقاد المعتقد بهواه ، من غير أن يُعرض على العقول النقادة .

وقول فى الإطلاقات اللغوية والشرعية ، بالرأى .

وهو ليس من شأن حماة الدين ، وحراس عقائده .

ومن لم يصده عن هواه عقل ، ولا صريح شرع ، بل يحتقر شهادة العقل ، ولا يبالى بصريح الشرع ؛ فالكلام معه ضرب من العبث .

ومن الورع تركه يعبث بنفسه ؛ حتى يموت فى هوسه .

أيليق بعاقل أن يشتغل بالكلام فى [الغيرين] على النحو الذى مرَّ بنا ؟ ليدافع عن لفظ صدر عن غير معصوم ، بدون التفات إلى ما يلزمه .

هذا ضعف فى الدين ، وعدول عن طريق اليقين ، لا يحسن بالذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه .

والله الهادى إلى الصراط المستقيم .

[١٠٤] [وما نقل . . . الخ] .

كيف . . . . ؟ والمعتزلة لايقولون بعدم المغايرة بين :

الصفة والموصوف .

ولذلك يشنعون على الأشعرى .

فكيف يقولون بعدم المغايرة بين :

الجزء والكل ؟ .

وما الباعث لهم على ذلك . . . ؟ .

وقال الإمام الرازى : إن هذا الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغير بهذا المعنى ، كما خص العرف لفظ [الدابة] بذات القوائم الأربع .

شروع فى جواب سؤال ، ورد على قوله : [لا بأس به] .

وحاصل السؤال : إن كان لا بأس به فى غرضنا هذا ، فبه البأس على ما قرروه فى الأمور العامة ؛ فإنهم قد ذهبوا بإجماعهم إلى أن :

الجزء والكل .

ليسا بمتغايرين .

ولم يخالف فى ذلك أحد من المتكلمين — سوى جعفر بن الحارث من المعتزلة — وعدوا ذلك من جهالاته ؛ فلا بد لهم من تعريف جامع مانع للغيرين ، حتى يتم ما ذهبوا إليه .

وحاصل الجواب : أن هذا النقل مختل ، وأن بحث الواسطة — بين العين والغير — مختص بباب صفات البارى تعالى .

والجواب كما ترى ؛ فإنه إن لم يجمع المعتزلة ، فكأنى أرى إجماع الأشاعرة على عدم التغاير بين :

الكل والجزء .

كما يتبين من حربهم وطعانهم .

[١٠٥] قلت: وأنت خبير بأن الغرض ـ وهو نفى لزوم تعدد القدماء ـ لا يترتب على ذلك ؛ فلا فائدة فيه ، ولا وجه لإدخاله فى المسائل الاعتقادية .

---

[١٠٥] [وأنت خبير بأن الغرض وهو نفى . . . الخ]

أقول : كلام الإمام صحيح .

واعتراض الشارح عليه يصح ، لو كان قول الإمام ، فى مقابلة تعدد القدماء .

ولكن كلام الإمام ذكرٌ لمحصل قول الأشعرى .

ثم على الشارح مثل ما أورد على الإمام ؛ فإن نفى تعدد القدماء لا ينبنى على .

جمع التعريف ومنعه .

ولا على الإطلاق اللغوى وعدمه .

وإنما ينبنى على نفى الاثنينية فى الواقع .

والاثنينية

بين الصفة الزائدة .

والموصوف .

بديهية ؛ لبداهة التعدد ، بين المزيد ، والمزيد عليه .

نعم لو قال الأشاعرة ـ فى مقابلة قول المعتزلة ـ :

إن أردتم ـ بقولكم : يلزم تعدد القدماء ـ القدماءَ الواجبة بذاتها ، حتى تكون مستقلة بالوجود ؛ فذلك ممنوع .

وإن أردتم تعدد القدماء مطلقا ـ وإن كانت غير مستقلة ـ فذلك مسلم .

وكونُه محالا ، غيرُ مسلم ؛ إذ المحال تعدد [واجب الوجود بذاته] .

لكان وجها ينبنى عليه تحقيق النزاع ، ونفى قول الخصم .

[١٠٦] وقال صاحب المواقف : بأنها :
لا هو ، بحسب المفهوم .
ولا غيره ، بحسب الوجود .
كما فى سائر المحمولات .

---

[١٠٦] [وقال صاحب المواقف بأنها لا هو . . . الخ] .
أقول : ذكر صاحب المواقف وجها صحيحا لقول الشيخ :
[إن الصفات ، لا هو ولا غيره] .
بحيث لا يحتاج فيه إلى التكلفات .
و يجمع به بين :
قوله . وقول القائلين بالعينية .
فقال : بأنها :
لا هو ، بحسب المفهوم .
أى أن مفهوم الذات ، هو الموجود الخارجى .
ومفهوم الواجب ، ما كان وجوده لازما لذاته ، من حيث هى ذاته .
ومفهوم القدرة ، مبدأ الأثر الاختيارى .
ومفهوم العلم ، مبدأ انكشاف الشىء على ما هو عليه .
ومفهوم الإرادة، مبدأ ترجيح،أو تخصيص الأفعال الاختيار ية،أو ما يشبه ذلك .
وهكذا باقى الصفات .
وهذه المفاهيم ـ على حسب تبلبل اللغات ، ودوران الاستعمال ، أو اصطلاح الطوائف ، وما يقرب من ذلك ـ مفاهيم عرضية تختلف أفرادها بالحقائق .
فلا ضير أن كان بعض أفرادها جوهرا ، والآخر عرضا .
و بينها الاجتماع والافتراق ، جائز فى الصدق ، و إن تباينت تباينا حقيقيا ، من حيث هى مفاهيم ، وصور عقلية .

[١٠٧] قلت :وأنت تعلم أن هذا ، إنما يصح فى المشتقات ، مثل العالموالقادر .

وهى فى الخارج متصادقة فى ذات الواجب تعالى .

فيقال : الذات، ذات واجب الوجود .

والذات ، قدرة ، و إرادة وعلم ؛ إلى سائر هذه المفاهيم .

وكل مفهوم ، قد علمت أنه يخالف بذاته المفهوم الآخر .

فهى لاهو بحسب المفهوم .

فإن مفهوم الذات مباين لسائر المفاهيم .

وكذا نفس الذات ، مباين لسائر المفاهيم .

⁂

ولا غيره ، بحسب الخارج ؛ فإن الذات موضوع واحد ، يحمل عليه جميعها .

والموضوع والمحمول ، متحدان فى الوجود ، كما هو ظاهر ، فليس فى الخارج إلا ذات واحدة ، فقط ، بدون زائد ؛ ثم يصدق عليها مفاهيم مختلفة .

⁂

فقد تحقق أنها :

لاهو ، بحسب المفهوم .

ولا غيره ؛ بحسب الما صدق .

والمراد : مبادىء المشتقات ، لا نفس المشتقات ، كما علمت

فقول الشارح ـ تبعا لصاحب المقاصد ـ : [قلت: وأنت تعلم بأن هذا إنما يصح لمشتقات ... الخ] غلط فاحش ، فافهم .

[١٠٧] [قلت : وأنت تعلم أن هذا . . . الخ] .

أقول : أنت تعلم .

أن الاختلاف بالمفهوم .

والاتحاد بالوجود .

لافى مباديها .

والـكلام إنما هو فيها .

فإن الأشعرى يثبتها .

والمعتزلة ينفونها ، ويزعمون أنه يلزم من إثباتها تعدد القدماء .

والأشعرى يجيب عن ذلك ، بنفى التعدد ، بناء على أنها :

لاهو . ولا غيره .

واستدلت المعتزلة ؛ بأنه لو كان للواجب صفات موجودة :

فإما حادثة ، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ، وخلوه عنها فى الأزل .

وإما قديمة ، فيلزم تعدد القدماء .

والنصارى كفرت بإثبات ثلاثة من القدماء ، فما ظنك بمن أثبت الأكثر ؟ .

إنما يصح فيما بين الأمور المتصادقة ، التى يحمل بعضها على بعض ، وذلك إنما يـكون فى المشتقات من هذه الصفات ، كالعالم ، والقادر .

إذ هى التى تحمل على الذات ، فتتحد معها خارجا .

ولا يصح ذلك فى مباديها من العـلم والقدرة ؛ فإنها صفات قائمة ، تحمل على موصوفاتها مواطأة ، باتفاق العقلاء .

والـكلام إنما هو فى المبادىء .

فإن الأشعرى يثبت تلك المبادىء ، من العلم والقدرة ، والإرادة .

والمعتزلة ينفونها زائدة ، و يزعمون أنه يلزم من زيادتها تعدد القدماء .

والأشعرى يجيب عن ذلك ، بنفى التعدد ، بناء على أنها :

لاهو ، فهى زائدة .

ولا غيره ، فلا تعدد ؛ إذ التعدد إنما يـكون بين المتغايرات .

فهذا النزاع فى المبادىء ــ بالنفى والإثبات ، والاستدلال والدفع ــ من الطرفين ، لا يصح أن يعود إلى اللفظى ، كما زعم صاحب المواقف .

. . . .

وقد علمت ما فى هذا الـكلام ــ فى المقالة السابقة ــ من أن صاحب المواقف ، إنما يريد المبادئ ــ لا المشتقات ــ وكونها لا هو ، ولا غيره ، وجيه بما بيَّنا .

وأما ما ذكره ، من أن .

الأشعرى يثبتها زائدة .

والمعتزلى ينفى ذلك .

فهذا شىء قد فهمه الأصحاب من مجمل الـكلام .

والذى فهمه صاحب المواقف أن قول الشيخ بالإثبات فى مقابلة قول بعض المتوغلين فى التقليد لألفاظ الحكماء : أنه عالم بلا علم ، وقادر بلا قدرة .

فتعجب الشيخ لقول ذلك القائل ، ونفاه بالضرورة ، وأثبت أن له علما وقدرة ، ولا يجوز نفيها ، فإن النفى نفى الحمل ، ونفى الحمل لايجوز ؛ إذ يصير تناقضا مع إثبات القادر الذى هو بمعناها عند التحقيق .

إلا أنهـا ليست غيرا ، له ، ولا زائدة عليه بحسب الخارج ، ولا عينا له بحسب المفاهيم ، بل تحمل عليه حمل المواطأة ، بالاختلاف الاعتبارى ، والـكل فى الوجود واحد .

والمعتزلة لإغفالهم مراد الشيخ بحمية الجاهلية ، أخذوا يشنعون على الشيخ بالاعتراض على خلاف ما أراده الشيخ

وأصحابنا يدفعون ذلك بما لا يفيد فى قول الشيخ .

ولا يريد الشيخ رحمه الله شيئا من ذلك .

بل ما يريد إلا ما هو كلمة الاتفاق ؛ بين أكثر الطوائف ، الناظرين فى الفنون الإلهية ، من حكماء ، ومعتزلة وصوفية .

وهو أن ليس فى الخارج صفات زائدة على الذات ، وإنما ذلك بالصدق والحمل فقط .

. . . .

والتخالف فى المفهومات .

ولله درصاحب المواقف،حيث وقف على مراد الشيخ من كثرة خبط الأصحاب فيه.

❊

وأنا أقول : قد وقفت عند النظر فى قول الشيخ ، المنقول من كتابه ، على ما يقرب من قول صاحب المواقف فى التوفيق .

وذلك أن الشيخ قد ذكر فى مقالته ، [أن الصفات لايقال فيها :

هى هو .

ولا غيره .

ولا لا هو .

ولا لا غيره] انتهى .

ومن البديهى : أن ما انتفى عنه [الغيرية] فإنه يصدق عليه [اللاغير] لو كان موجودا ، ولا يصح سلبه .

لأن السالبة تساوى المعدولة عند وجود الموضوع ؛ .

والمنفى عنه [الكون هو] يصدق عليه [لاهو] لذلك .

فكيف كان للشيخ هذا النفى المتتابع الذى لايصح لعاقل أن يتوهمه ، فضلا عن أن يحققه .

فيجب لصحة كلام الشيخ أن يقال : إن مراد الشيخ :

أن الصفات من الاعتبارات الحكمية التى تقترفها العقول باختلاف الملاحظات .

وأنها فى الخارج ليست بالموجودة أصلا .

وماليس بموجود ، يجب أن يسلب عنه جميع المفاهيم فى الخارج .

فنبه الشيخ رضى الله عنه :

بنفى الشىء .

. . . .

ونفى نقيضه .

إلى أن هذه الصفات ليست مما يصدق عليه محمول فى القضية الخارجية .

فليست بموجودة فى الخارج .

وأثبتها فى مقابلة من أثبت المشتق ـ ونفى مبدأه إثباتا تحقيقيا ، فى باب الألفاظ والاعتبارات ، لا إثباتا حقيقيا فى باب الخارجيات .

⁂

ومن قول الشيخ هذا يتبين أنه لم يكن له اصطلاح فى [الغير] سوى اصطلاح العقل ؛ فإنه لم يكتف بنفى :

[العين] .

[والغير] .

حتى يتكلف لصحته إحداث اصطلاح فى [الغير] .

بل نفى [نفى الغيرية أيضا] .

فلا يقال للصفات : [لا غير] .

كما لا يقال لها [غير] .

فلا داعى لهذه التكلفات العنيفة ؛ لإثبات الواسطة .

فمقالة الشيخ هذه : أقوى حجة تؤخذ على الأصحاب فيما ذهبوا إليه ، وجعلوه للشيخ مذهبا ، وتركوه هدفا لرمى سهام كل طارق .

وقد يكون مراد الشيخ ـ رحمه الله ـ أن من البدع أن تقول فى صفات الله :

إنها عينه .

أو إنها غيره .

أو إنها لا عينه .

أو إنها لا غيره .

[١٠٨] والجواب : أن تـكفير النصارى ؛ لإثباتهم قدماء مستقلة بذواتها .
ولهذا جوزوا انتقال بعضها إلى بعض الأبدان ، و بعضها إلى بعض آخر .
و إثبات ذاته ، وصفاته القديمة ، ليس من ذلك فى شيء .

والواجب عليك شرعا : أن تعتقد أنه عالم قادر . . . إلى آخر الصفات .
وأنه موصوف بالعلم والقدرة ، وغيرهما ، على ما يفهمه الناظر ، من الآثار .
وليس لك أن تنظر فيما وراء ذلك ؛ فإنك قاصر عن أن تدركه .
وهذا الحمل أجدر بمقام الشيخ ، ووقوفه عند السنة ، و بعده عن ضلال البدعة ، رحمه الله .

[١٠٨] [والجواب : أن تـكفير النصارى ؛ لإثباتهم قدماء مستقلة . . . الخ].
أقول : إن هذا هو أقرب اللوازم ، لما قال قدماء الأشاعرة ، من أن الصفات واجبة الوجود لذاتها .

ومن البديهى أن واجب الوجود لذاته ، هو الذى لو نظر إلى ذاته — من حيث هى ذاته — لـكان موجودا .

فتكون الصفات — على هذا — غير مفتقرة إلى الذات فى الوجود .

فتكون موجودة بدون الذات .

فتكون مستقلة .

وهذا يذعن به من له أدنى شعور ، بل يكاد يكون فى فطرة الصبيان .

وقد لجؤا فى هذا أزمانا ، حتى شنعوا على الإمام ؛ إذ قال بأن الصفات ممكنة ، ونسبوه إلى إساءة الأدب .

ولا أدرى ، أى الفريقين أسوأ أدبا ، وأفسد عقيدة .

ولم يزل عاكفا على هذا القول — أى أن صفات الواجب زائدة على ذاته فى الخارج، وأنها واجبة الوجود لذاتها — قوم .

[١٠٩] واعلم أن مسألة زيادة الصفات ، وعدم زيادتها ، ليست من الأصول التى يتعلق بها تكفير أحد الطرفين .

وقد سمعت عن بعض الأصفياء أنه قال :

« عندى أن زيادة الصفات، وعدم زيادتها، وأمثالها؛ مما لا يدرك إلا بالكشف، ومن أسنده إلى غير الكشف ؛ فإنما يتراءى له ما كان غالبا على اعتقاده ، بحسب النظر الفكرى .

ولا أرى بأسا فى اعتقاد أحد طرفى النفى والإثبات فى هذه المسألة »

يزعمون أنهم أشاعرة .

وأنهم من أهل السنة والجماعة .

كلا . . . ! إنهم من سفهائهم ، وجهلتهم يقولون على الله مالا يعلمون ، ألفاظهم مزخرفة ، ومعانيها مزينة .

[١٠٩] [واعلم أن مسألة زيادة الصفات . . . الخ]

بل كل مسألة من المسائل التى جعل اليقين بالنظر والفكر ، للوقوف على حقيقة الأمر فيها بحسب الواقع ؛ فإنه لا يتعلق التكفير باعتقاد أحد طرفى النفى والإثبات فيها .

ماعدا مسائل :

الألوهية والنبوة والمعاد .

فإن إنكار شىء من هذه الأمور الثلاثة ، كفر ؛ لما أنها مبنى جميع الديانات .

وأما سواها من التفاصيل ، فلا بأس باعتقاد أحد طرفيه ، إن كان بالبرهان .

والنقليات مؤوّلات ؛ إذ كما يصح التأويل فى أحد النصوص ، يصح التأويل فى الآخر .

والعبارات اللفظية قد تحتمل معانى كثيرة ، يبدو كل منها لناظر على حسب مايفهم.

. . . .

و إن كان من الواجب أن لا يذهب ذاهب، فى التأويل ، إلى مالا يسمح استعمال اللغة بإرادته ولا توجد قرينة تدل عليه .

فإن هذا الضرب من التأويل ، قد يذهب بأصل الدين ، و يبطل دلالة الكتاب والسنة ، على ما وردا لأجله .

وهذا نظر الإنصاف ، والقول بخلافه :

إما تحكم .

أو تعصب .

وهذا ليس من الدين فى شىء ، فافهم واتعظ .

القسم الثاني

[١١٠] [فهو عالم] .

أما سمعا ، فلقوله تعالى [هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ، عَالِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَادَةِ].

وأما عقلا ؛ فلأن الأفعال المتقنة تدل على علم فاعلها .

ومن تفكر فى بدائع الآيات السماوية والأرضية ، وفى نفسه ، وجد دقائق حِكَمٍ تدل على كمال حكمةِ صانعها ، وعلمه الكامل .

كما قال تعالى : « « سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ ، وَفِى أَنْفُسِهِمْ ، حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ » .

ولا يرد أن بعض الحيوانات قد يصدر عنها أفعال عجيبة متقنة ، كما نشاهد من بيوت النحل وغيرها ؛ فإنها مخلوقة لله على أصول الأشعرى؛ إذ لا مؤثر غيره تعالى .

على أن عدم علم تلك الحيوانات بها ممتنع .

---

[١١٠] [فهو عالم أما سمعا ... الخ] .

أقول : أراد أن يفصل ماأجمله فى قوله :

[متصف بجميع الصفات] .

فـ[فاؤه] فاء التفصيل لا [فاء] التفريع ، وإلا كان ماقدمه كافيا فى إثبات العلم ؛ إذ يثبت المفرّع، بثبوت المفرع عليه ، ولا يحتاج إلى استئناف الاستدلال .

نعم يصح حمل المصنف ـ فى ذاته ـ على التفريع . أما مع استدلال الشارح ، فلا.

فكأن المصنف أجمل فى إثبات الكمالات ، ثم أخذ يشير إلى ثبوت كل كمال على حدة .

وإن كان قد يكفى فى ثبوت بعض الصفات ، ثبوت أنه متصف بجميع صفات الكمال .

كصفة العلم التى هى ضد الجهل .

أو القدرة ، التى هى ضد العجز .

بل ظاهر الكتاب والسنة ، يدل على علمها .
قال الله تعالى : « وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنْ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتاً » .
ونظائرهُ من الآيات والأحاديث ، كثيرة .

وأمثالها ؛ فإنه يصدق .

العلم كمال .

ببداهة العقل :

وكل كمال واجب الثبوب للبارى تعالى .

فالعلم واجب الثبوت له .

ومثله فى القدرة ، وغيرها من الصفات ، التى قد أجمع العقلاء ببداهة عقلهم على أنها كمال .

ولا ضير إن كان على شىء واحد دليلان أو أكثر .

فما يدل على ثبوت علمه تعالى ، فى السمع ، قوله تعالى :

« هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ ، عَالِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَادَةِ »

والغيب : ما لا يصل إليه علم الممكن .

والشهادة : ما يصل إليه .

و [اللامان] للاستغراق ؛ إذ العهد لا دليل عليه . والسياق دال على الاستغراق .

والمقام له فى الخطاب .

فشهد هذا النص بعموم علمه تعالى :

[بالموجودات العينية ، والذهنية ، ممكنات وغير ممكنات] .

ويشير فى الآية إلى الدليل العقلى المثبت لذلك ، بقوله :

[لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ] .

فإن الذى [لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ] صادر عنه كل شىء ، بالاختيار ، أى الإرادة .

. . . .

وكل ما هو صادر عنه كل شيء ، بالاختيار ، فهو عالم بكل شيء .

ضرورة أن الإرادة تستلزم العلم بالمراد .

وكل من المقدمتين ، مبرهن .

⁂

ومما يدل على ثبوت علمه تعالى ، من البراهين العقلية :

أنه من الضروريات العقلية التي فطر عليها كل عاقل :

الانتقال من الأفعال المتقنة ــ عند رؤيتها ــ إلى علم فاعلها .

فالأفعال المتقنة ملزومة ، باللزوم البين ، لعلم فاعلها .

فهى تدل على علم فاعلها بالضرورة .

والأفعال الصادرة عن البارى ، فى غاية من الإتقان والإحكام .

فإن من تفكر فى بدائع الآيات ــ أى العلامات السماوية ــ من ترتيب الكرات ، وتحرك البعض منها على البعض ، على وجه انتظام ، لواختل شيء منه ، لكان فسادا فى العالم .

وعلم ذلك موكول إلى من أتقن فن الهيأة ، وأحاط بلميات الحركات السماوية ، وترتيب أجرامها .

والآيات الأرضية ، من تركيب الحيوانات ، والنباتات ، ولوازمها .

وذلك موكول إلى من أتقن علم الحيوانات والنباتات ، وفنون التشريح ، والفسيولوجيا ــ أى منافع الأعضاء ــ والجيولوجيا ــ أى طبقات الأرض .

ومن تفكر فى نفسه ، وإحكام جسمه ولوازمه ، وكيفية ارتباط روحه ببدنه .

وكيف تصدر الأفعال النفسانية ، والبدنية ، عن الروح ، بواسطة ذلك الارتباط .

وغير ذلك ، مما يطول شرحه وفُصِّلَ فى فنونه .

. . . .

من تفكر فى ذلك كله ، وجد دقائق حكم ، تدل على كمال حكمة صانعها ، وإحاطة علمه .

فكيف . . . ؟ لو فتح له باب إلى نور عالم اللاهوت ، وأشرقت على نفسه حقيقة الجبروت ، فرأى من جمال التجليات ، وانكشف له من أسرار التنزلات ، ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب أحد .

عندذلك يشرق فى نفسه اليقين بأن ليس فى عالم العلم معلوم ، إلا وهومظهر لعلمه. ولا واقع فى الكون ، إلا وهو مجلى لقضائه وحكمه .

قال تعالى : « سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ ، حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ » أى الإله الواحد المتصف بصفات الكمال هو « الْحَقُّ » الثابت ، الذى ينتهى إليه كل كمال.

⁂

وأورد على هذا الدليل أن المقدمة القائلة :

أفعال البارى متقنة .

إن أريد بها أن أفعال البارى فى غاية من الانتظام ، من كل وجه ، بحيث لاخلل فيها أصلا ، بأن تكون على طبق المصالح المطلوبة فيها ، بحيث لايتصور ماهو أكمل منها .

فهى ممنوعة ؛ فإن عالمنا هذا ، مملوء بالشرور والمفاسد ، بحيث لو رفعت لكان أولى وأكمل بهذا العالم ، من كونها فيه .

وإن أريد أنهامتقنة فى الجملة ،فذلك حاصل فى بيوت النحل ، ونسج العنكبوت، وغير ذلك ، من أفعال الحيوانات .

مع أنه من المعلوم أن هذه الحيوانات غير عالمة .

والجواب باختيار الشق الأول ـ وهو أن أفعال البارى ، لا يمكن ماهو أكمل

. . . .

منها . وما تذكره من أن الدنيا ممتلئة بالشرور والمفاسد ، إنما هو فى نظر الأعمش غير المحقق ، الجارى على غير برهان .

وإلا فعند التحقيق ، وانتهاج طريق البرهان ، لاتجد موجودا من الموجودات ، ولا فعلا من الأفعال ، إلا وهو خير محض فى ذاته .

وجميع العوالم قائمة بترتيب عجيب ، لو اختل شىء منها لفسد العالم بأسره .

وما يتراءى من الشرور : فإنما هى أمور نسبية عدمية ، فى اعتبار المعتبر فقط .

كما بُيِّن ذلك فى الفنون الحقيقية الإلهية .

بل لو سُلِّم أن من الموجودات ، ماهو شر ، فقد يكون :

شرا ؛ إذا نظر إلى مجرد ذاته بدون نسبته إلى العالم .

كمالا ؛ فى جملة العالم ، لو اطلعت على فائدته فى جملة العالم ، لرأيت أنه خير .

ألا ترى أن من بنى بيتا ، لم يكن له بد أن يبنى فيه كنيفا .

وهو قبيح فى ذاته .

كمال للبيت حسن فيه .

ومن رأى أنفا بارزا ، فى وجه مغطى ، فلا محالة يستقبح تلك القطعة البارزة ، ويتحير فى فائدتها .

ولكن لو نظر إليها مع الوجه ، لرآها فى غاية الحسن .

وكل هذا تنزل ، وإلا فالكلام فى إتقان الصنعة ، من حيث هى صنعة ، ـ أى من حيث كمالها فى الوجود ـ لا من حيث كونها شرا أو خيرا ، أو ما يتلو ذلك ، مما يشبه مواد التخاطبات العرفية ، فافهم .

☆☆☆

وباختيار الشق الثانى : وقد أشار إليه الشارح بقوله :

[ولا يرد أن بعض الحيوانات قد يصدر عنها أفعال عجيبة ، متقنة ، كما يشاهد

[١١١] [بجميع المعلومات]
ذاته تعالى ، وغيره .
كلية ، وجزئية .
أما علمه بغيره ، فلما سبق من دلالة الأفعال المتقنة عليه .
وأما علمه بذاته ؛ فلأن كل من يعلم شيئا ، يعلم ذاته بأنه هو الذى يعلمه .
وهذا مما يوافق عليه الفلاسفة .

فى بيوت النحل] .
من أنها مسدسة الأشكال ، متساوية منتظمة ، بحيث يعجز عن صنعها المهندس الحاذق .
وغيرها ، كما يشاهد فى بيت العنكبوت .
أما أولا : ـ فلأنها ، وإن كانت غير عالمة ـ فهذه الأفعال ليست عنها ، وإنما هى عن الله تعالى ، على أصولنا ، فهى مما يدل لنا .
وأما ثانيا : فلأن عدم علم الحيوانيات بتلك الأفعال ، ممنوع ، بل الكتاب والسنة والعقل شاهدة بأنها عالمة بذلك ، بأتم من علمنا بأفعالنا الاختيارية .
وإن كانت علومها غير آتية من طريق الفكر والنظر ، كما هو شأن علومنا .
فافهم .
[١١١] [بجميع المعلومات : ذاته تعالى ، وغيره . . . الخ] .
أقول : قد ثبت بالبرهان السابق : أنه عالم .
ولم يثبت عموم علمه .
فنص على أنه عالم بجميع المعلومات ـ أى الماهيات التى يصح تعلق العلم بها ـ .
ذاته .
وغيره .
سواء كان ما سوى ذاته :

وقد صرح به « أبو على » و « أبو نصر » منهم .

وتشهد به الفطرة السليمة .

هذا هو المنهج الملائم لهذا المقام .

والفلاسفة أثبوا علمه تعالى بنهج آخر يطول فيه الكلام

من الكليات :

أو الجزئيات .

أما عموم علمه بغيره ، فلما سبق من دلالة الأفعال المتقنة على علمه بها .

مع ما سبق من أنه لا فاعل فى ممكن ما ، إلا الواجب تعالى .

فكل ما فى عرضة الإمكان ، فهو فعله .

وكل ما هو فعله فهو معلوم له .

فكل ممكن فهو معلوم له .

وأما الممتنعات ، فليست تُعلم بذواتها ؛ إذ لا ذوات لها ، بل إنما تعلم بمفاهيم هى صور ممكنات حاكية عن تلك الممتنعات .

فتدخل فى الممكنات ، فحكمها حكمها .

☆☆☆

وأما علمه بذاته ؛ فلأن من يفعل شيئا مع شعوره وعلمه بذلك الشىء ، فهو يعلم أنه فاعل لذلك الشىء ، و إلا لم يعلمه .

وعلم القضية موقوف على علم طرفيها .

فهو يعلم موضوع القضية ، وهو هو .

وليس لـ [الحق] حقيقة ، وراء مرجع ضمير [هو] .

لعدم تكثر وجوهه .

ولأن مما سوى ذاته العلم بأنه واجب ، أو عالم .

وقد ثبت أنه عالم بما سوى ذاته ، معدوما كان ، أو موجودا .

. . . .

ومن يعلم القضية ، يعلم موضوعها ، وهو ذاته .

ولأن كل من يعلم شيئا ، فالمقتضى لعلمه :

إما ذات العالم .

أو فى ذات العالم .

فالعلم حقيقة تقتضى الانكشاف إلا لمانع . وليس شىء أقرب للشىء من نفسه.

فالموانع دون ذاته ممتنعة ، فهو يعلم ذاته .

وليس ذات البارى ، ذات الوجوه الكثيرة ، الحاجبة عن الانكشاف ، بل لاوجه لها إلا عين حقيقتها .

لا لأنه يعلم أنه هو الذى يعلمه ، إلا أن يكون العلم من مقولة الفعل ، فيحمل على ما أسلفنا .

٭٭٭

وقد يقال : إنك قد تعلم الشىء ، وتغفل عن أنك تعلمه .

فما قدمته من أن علمه بالكائنات ، يقتضى علمه بأنه يعلمها ، فيكون عالما بذاته، ممنوع .

اللهم إلا أن تصور « على أن من يعلم غيره يمكن أن يعلم ذاته » .

والممكن للبارى ، واجب له ؛ لأن كل ممكن له استحال أن ينفك عنه، و إلا كان فيه شائبة القوة . . . وهو خلف .

وهذا ـ أى عموم علمه تعالى ـ لكل ما يصح أن يعلم ، مما وافق فيه الفلاسفة ، وصرح به « أبوعلى بن سينا » والشيخ « أبو نصر الفارابى » منهم ، وتشهد به الفطرة السليمة لمن نظر .

٭٭٭

وهذا الطريق من الاستدلال ـ أى ما كان بالآثار على مبدئها ـ هو النهج

. . . .

الملائم لهذا المقام ، أى مقام إثبات العقائد الدينية ، حتى يتحصل مابه النجاة على طبق الشرع .

وأما إثبات علمه تعالى فى مقام البحث عن الحقائق ، للعلم بأنها حقائق ؛ فقد يلائمه طريق آخر ، هو الاستدلال بـ [اللم] .

والفلاسفة لما كان بحثهم إنما هو عن الحقائق ، للعلم بها على ما هى عليه فى نفس الأمر ، أثبتوا علمه تعالى بطريق [لمى] يطول الكلام فيه .

حاصله : أن البارى تعالى ، لما كان موجودا قائما بذاته ، ليس فيه كثرة بوجه ، كان مجردا قائما بذاته وهو بذاته حاضر عند ذاته .

والعلم : حضور حقيقة الشىء مجردة عند المجرد القائم بذاته .

فالبارى تعالى عالم بذاته ، لذاته .

وكل ممكن فهو صادر عن ذاته .

والعلم بالعلة يستوجب العلم بجميع معلولاتها .

فقد علم كل ما صدر عن ذاته ، بعلمه بذاته ، الذى هو عين ذاته .

وأنت تعلم أن العلم الحضورى ، الذى هو علم الذات بذاتها ، لما كان عين الذات ؛ فكل ذى ذات ، فهو عالم بذاته .

وكل ماهو عالم بذاته ، فهو عالم بكل مايصدر عن مجرد ذاته ، إن كان ثم عنه صادرات .

وهذا حق لو علمته . حقيقته حقيقة . [وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ] .

وبهذا التقرير كانت مقدمات هذا الدليل مبرهنة ، ولا مجال للمناقشة فيها .

فتم إثبات العلم بهذا الطريق ، بأخصر مما بيَّنه الشارح . فأين طول الكلام .

نعم هذا طريق علمى ، ليس يعلمه كل أحد .

وقد غلط الناظرون هنا .

[١١٢] واشتهر عنهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية ، بالوجه الجزئى .
بل إنما يعلها بوجه كلى منحصر فى الخارج فيها .
وقد كثر تشنيع الطوائف عليهم فى ذلك ، حتى إن العلامة الطوسى ، مع توغله فى الانتصار لهم ، قال فى شرح الإشارات :
« واعلم أن هذه السياقة ، تشبه سياقة الفقهاء ، فى تخصيص بعض الأحكام ، بأحكام تعارضها فى الظاهر .
وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، إن لم يكن كليا ، لم يمكن أن يحكم بإحاطة علم الواجب بالكل .
و إن كان كليا ، وكان الجزئى المتغير ، من جملة معلولاته ، أوجب ذلك الحكم أن يكون عالما به لا محالة .
فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالما به ؛ لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير ، تخصيص لذلك الحكم الكلى ، بأمر آخر يعارضه فى بعض الصور .
وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم .
ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك ، فى المباحث المعقولة ؛ لامتناع تعارض الأحكام فيها .
فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلب من مأخذ آخر ، وهو أن يقال :
العلم بالعلة ، يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به .
و إدراك الجزئيات المتغيره ـ من حيث هى متغيرة ـ لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، كالحواس ، وما يجرى مجراها »

---

[١١٢] [واشتهر عنهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات . . . الخ] .
أقول : قد اشتهر فيما بين الطوائف أن الفلاسفة ينكرون علم الواجب بالجزئيات.
قال الإمام الرازى ، فى « المباحث المشرقية » :
[أكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة ، أنكروا علم الواجب بالجزئيات .

. . . .

وأثبته الشيخ « أبو البركات البغدادى » منهم .

ولا بد من تفصيل مذهب الفلاسفة ، أولا ؛ فنقول :

الأمور أربعة أقسام :

إما أن لا تكون متشكلة ؛ ولا متغيرة .

و إما أن تكون متغيرة ، لا متشكلة .

و إما أن تكون متشكلة لامتغيرة .

و إما أن تكون متشكلة متغيرة .

فأما التى لا تكون متشكلة ،ولامتغيرة ؛ فإنه تعالى عالم بها ، سواء كانت :

كليات .

أو جزئيات .

وكيف يمكن إطلاق القول بأنه لا يعلم الجزئيات ، مع اتفاق الأكثر منهم على أنه عالم بذاته ،وبالعقول .

وأما المتشكلة غير المتغيرة ، فكالأجزاء العلوية ؛ فإن مقاديرها وأشكالها ، مصونة عن أنحاء التغير .

فهى غير معلومة له تعالى بأشخاصها عندهم ؛ لأن إدراك الجسمانيات لا يكون إلا بآلة جسمانية .

وأما المتغيرة غير المتشكلة ، فذلك مثل الصور والأعراض الحادثة ، والنفوس الناطقة ؛ فإنها غير معلومة ؛ لا لأن تعقلها يحتاج إلى آلة جسمية ، بل لأنها لما كانت متغيرة ، يلزم من تغيرها تغير العلوم .

وأما المتشكلة المتغيرة : فهى مثل الأجسام الكائنة الفاسدة ، وهى يمتنع أن تكون معلومة له تعالى ، للوجهين] .

. . . .

انتهى كلام الإمام .

وقد قيل من تمام هذا المشهور : إنه تعالى يعلم هذه الجزئيات ، على وجه كلى ، بمعنى أنه يعلم :

أنه كلما تركب هيولى وصورة ، حصل جسم .

وكلما كان الجسم بصورة نوعية : بخصوصية كذا ، فهو فلك ، أو عنصر ، وهكذا جميع الجزئيات ، يعلمها بعلم أسبابها الكلية .

ولا يعلم نفس الجزئيات على حيالها .

فمن ثم كثر تشنيع الطوائف عليهم في ذلك ، حتى إن العلامة «الطوسى» مع توغله فى الانتصار لهم ، والتأييد لمذهبهم ، قال فى شرح الإشارات تبكيتا لهم فى هذا المطلب .

[واعلم أن هذه السياقة — أى سياقة الحكماء ، فى قولهم : إن العلمَ بالعلة ، يوجب العلم بالمعلول ، ثم قولهم : إن البارى لا يعلم الجزئيات — سياقة تشبه سياقة الفقهاء ، فى تخصيص بعض الأحكام العامة ، بأحكام تعارضها فى الظاهر .

لقبول النصوص النقلية للنسخ والتخصيص .

و بيان الشَّبه بين السياقتين أن التخصيص ثابت فى هذا الحكم العقلى ، كما هو ثابت فى النقلى .

وذلك لأن الحكم : بأن العلم بالعلة ، يوجب العلم بالمعلول .

إن لم يكن كليا — بل كان جزئيا ، فى بعض العلل ومعلولاتها دون بعض — لم يمكن أن يحكم بإحاطة علم الواجب بالكل ؛ فإن الحكم بالإحاطة ، مبنى على أن العلم بالعلة ، يوجب العلم بالمعلول .

فمتى هدمت كلية هذه المقدمة ، جاز أن يكون البارى من علل ٍ لا يوجب العلم بها ، العلم بمعلولاتها .

وهو ماصدق الجزئية السالبة المناقضة للكلية المذكورة :

. . . .

أى بعض العلل ، ليس يستلزم العلمُ به ، العلمَ بمعلوله .

مع أنهم حكموا بإحاطة علم الواجب ، بناء على كلية هذه المقدمة .

و إن كان كليا ـ كما هو المسلم عندهم ـ مع كون الجزئى المتغير ، من جملة معلولاته، أوجب ذلك الحكم أن يكون عالما .

فالقول بأنه لايجوز أن يكون عالما به ؛ لامتناع أن يكون البارى موضوعا للتغيرات ، تخصيص لذلك الحكم الكلى ، بأمر يعارضه فى بعض الصور .

وهذا دأب الفقهاء المعتمدين على النقول اللفظية أوالعادات العرفية ، ومن يجرى مجراهم من النحويين ، والبيانيين ، والمعانيين ، وأمثالهم من أرباب النقول لآداب العلماء ، من غير طلاب البراهين القطعية .

ولا يجوز أن يقع مثل هذا التخصيص فى المباحث العقلية، لامتناع تعارض الأحكام فيها : فإنها أحكام مبناها الواقع .

والواقعيات لاتتعدد ، بل الواقع :

إما الشىء .

أو نقيضه .

أو أحد أضداده .

فالقضية ثابتة .

إما على وجه الكلية

أو على وجه الجزئية فقط .

فإن كان الأول ، لم يكن الثانى ، و بالعكس .

فلا يقع التعميم ، ثم التخصيص .

اللهم إلا أن يكون المدّعى قاصرا ، والمقدمات مخصوصة ، كما سبق : فى مسألة الصفات ، عند المتكلمين .

. . . .

ومسألة زيادة التشخصات والوجود عند الحكماء ، فى الماهيات ، لا فى البارى ؛ فإن للممكن أحكاما ليست للبارى ، و بالعكس ، فى الواقع .

وليس ما نحن فيه ، من قبيله ، كما يتبين لك بأدنى التفات .

☆☆☆

فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلب ـ أى أنه لا يعلم الجزئيات ـ من مأخذ آخر ، يدفع التخصيص ، والتغير ، وعروض الأشكال على ذاته .

وهو أن يقال :

العلم بالعلة ، يوجب العلم بالمعلول .

ولا يوجب الإحساس به .

و إدراك الجزئيات المتغيرة ، أو المتشكلة ـ من حيث هى متغيرة ، أو متشكلة ـ لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، كالحواس وما يجرى مجراها .

فهو يعلمها ـ على وجه الكلية ـ بالعلم بأسبابها الكلية ، كما ذكرناه سابقا .

ولا يدركها من حيث هى جزئية ، بمعنى أنه لا يعلم نفس الجزئى ، من حيث هو جزئى ، رأسا ، كما هو المشهور :

غايته : يندفع عنهم التخصيص ؛ فإن الحكم الكلى هو :

أن العلم يستلزم العلم .

وقد علم ذاته ، وعلم ما يصدر عنها .

وليس مطلق العلم يستلزم الإحساس .

فعلمه بالعلة التى هى ذاته ، لا يستلزم علمَ الجزئىِّ نَفْسَهُ ؛ لأن علمَ الجزئىِّ نَفْسَهُ بطريق الإحساس .

وليس مطلق العلم يستلزم الإحساس ، بل يستلزم العلم ، و إن كان لا على وجه الإحساس ، كالعلم على وجه الكلية] .

☆☆☆

. . . .

هذا هو ما يكاد يكون صريح عبارة الطوسى ، كما يعلم بأدنى تأمل .

فهو تسليم للمشهور ، ورد لبيانه ؛ و إيراد للبيان على وجه سليم .

☆☆☆

واعلم أنه قد قال الشيخ فى الإشارات :

[فالواجب الوجود ، يجب أن لا يكون علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه :

الآن ، والماضى ، والمستقبل .

فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر] انتهى .

فحمل « الطوسى » :

[الوجه المقدس] .

على .

[الوجه الكلى المشهور] .

ثم اعترض عليه بما سبق ، وأجاب عنه بما أجاب .

وأجاب عنه « صاحب المحاكمات » :

[بأن اعتراضه وارد على مافهمه هو من كلام الشيخ ، لا على مراد الشيخ ، كما حققناه ، من أن :

العلم بالجزئيات المتغيرة ، إنما يكون متغيراً لو كان ذلك العلم زمانياً ـ أى مختصا بزمان دون زمان ـ ليتحقق وجود العلم فى زمان ، وعدمه فى زمان آخر ، كما فى علومنا .

وأما على الوجه المقدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى ، عالماً أزلا ، وأبداً ، بأن زيدا داخل فى الدار ، فى زمان كذا ، وخارج منه فى زمان كذا ؛ بعده

. . . .

أو قبله ـ بالجمل الاسمية ـ لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة .

فلا تغير أصلا ؛ لأن جميع الأزمنة ، كجميع الأمكنة ، حاضرة عنده تعالى أزلا وأبدا ، فلا حال ، ولا ماضى ، ولا مستقبل ، بالنسبة إلى صفاته تعالى .

كما لاقريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى .

⁂

وأما أن إدراك الجزئيات المتغيرة ـ من حيث تغيرها ـ لا يكون إلا بالآلات الجسمانية ،فممنوع بل إنما هو بالقياس إلينا] .

انتهى بالمعنى .

⁂

وكلام الشيخ ـ على هذا المحمل ـ من أحسن الكلام فى هذا الباب .

وهو تحقيق مذهب الفلاسفة ، وهذا الذى قد اشتهر عنهم شىء أخذ من ظاهر عباراتهم ، وجرى عليه بعض المتفلسفين ، جهلا ، فرجموا ظنا بغير علم .

بل صريح عبارة « الشيخ أبى نصر الفارابى » فى « الفصوص » :

[أنه يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها] .

ونص عبارته :

[كل ماعُرف سببه ـ من حيث يوجبه ـ فقدعُرف ، وإذا رتبت الأسباب انتهت أواخرها ، إلى الجزئيات الشخصية ، على سبيل الإيجاب .

فكل كلى ، وكل جزئى ظاهر عن ظاهرية الأول ، ولكن ليس يظهر بشىء عن ذواتها ـ أى ليس تتأثر ذاته عن ذواتها بشىء ـ داخلة فى الزمان ، أو الآن ، بل عن ذاته .

والترتيب الذى عنده ، شخصا فشخصا ، بغير نهاية .

. . . .

فعالمٌ ، علمه بالأشياء بذاته ، هو الكل الثانى ، لانهاية له ، ولاحد ، وهناك للأمر] .

انتهت عبارته الشريفة .

وقال فى الفص التالى ، لهذا الفص :

[علمه الأول : لاينقسم .

وعلمه الثانى : عن ذاته ؛ إذا تكثر ، لم تكن الكثرة فى ذاته ، بل بعد ذاته .

وما تسقط من ورقة إلا يعلمها] .

انتهت عبارته .

ويريد من علمه [الأول] علمَه بذاته ، وعلمِه [الثانى] علمَه بغيره .

⁂

ثم كان الصواب للشارح أن يحذف قوله :

[بل إنما يعلمها بوجه كلى منحصر فيها فى الخارج] .

ويقتصر على قوله :

[واشتهر عنهم أنه تعالى لايعلم الجزئيات المادية] .

أى المتوقف وجودها على المادة ، وإن كانت فى ذاتها مجردة كالنفوس الناطقة .

فإن هذا الذى ذكره ، من أنه :

[يعلمها بوجه كلى ينحصر فى الخارج فيها] .

ليس هو الذى قد شنع عليهم فيه الطوائف ؛ إذ لا ضير فيه ؛ فإنه هو الذى يذكره الشارح فى قوله : [قلت . . . الخ] .

لكن حَمَلَه على ذلك حب التعجيل بالاعتذار .

وبما قررنا ظهر خطأ الناظرين .

[١١٣] قلت : حاصل مذهب الفلاسفة أنه تعالى يعلم الأشياء كلها ، بنحو التعقل ، لا بطريق التخيل « فَلَا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ » .

---

[١١٣] [قلت حاصل مذهب الفلاسفة . . . الخ] .

أقول : قال الشارح :

حاصلُ مذهب الفلاسفة المأثور عنهم ، على ما نقله هو ـ من أنه لا يعلم الجزئيات المادية ، على وجه الجزئية ، بل إنما يعلمها بوجه كلى ، منحصر فى الخارج فيها ـ أنه يعلم الأشياء بأسرها بنحو التعقل ، كما فى علم [المعرَّف] بـ [التعريف] .

لا بطريق التخيل المخصوص بالعلم الانفعالى ، المرتسم فى الحواس .

« فَلَا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ » .

لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل ، لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك ؛ فإن [المقيد] و إن قيد بما لا يتناهى من القيود ، فهو قابل للاشتراك الفرضى ، و إن كان لا يكون فى الخارج إلا واحداً .

و إنما تمتنع الشركة عند حضور المادة بنفسها ، عند المدرِك ، بهويتها الخاصة .

فهو علم كلى ، ومعلومه الخارجى شىء واحد .

إن أدركناه بحواسنا ، سمى جزئيا ، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الأشياء معلوما له ـ تعالى عن ذلك ـ كما توهمه الناظرون فى كلامهم .

بل ما ندركه على وجه الإحساس والتخيل . يعلمه تعالى على وجه التعقل .

فالاختلاف فى نحو الإدراك ، من كونه كليا وجزئيا ، لا فى المدرَك ـ بفتح الراء ـ فإن التحقيق أن الكلية والجزئية ، صفتان للعلم بمعنى . [الصورة الحاصلة] .

وربما يوصف بهما المعلوم ، لكن باعتبار العلم .

⁂

وحاصل القول : أن البارى تعالى ، يعلم الجزئيات المادية ، لا من طريق انعكاس صورها الخارجية ، فى آلات له دراكة ، بل يعلمها بطريق ما تعلم به الذات :

لـكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل ، لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك .

ولا يلزم من ذلك ، أن لا يكون بعض الأشياء معلوما له ، تعالى عن ذلك علوا كبيراً.

بل ما ندركه على وجه الإحساس والتخيل ، يدركه هو تعالى ، على وجه التعقل.

فالاختلاف فى نحو الإدراك ، لا فى المدرَك .

فإن التحقيق أن الـكلية والجزئية ، صفتان للعلم .

وربما يوصف بهما المعلوم ، لـكن باعتبار العلم .

وعلى هذا لا يستحقون التـكفير .

نعم لو قالوا : بأنه تعالى ، لا يعلم بعض المعلومات ـ تعالى عن ذلك علواً كبيراً ـ لـكان كفراً .

ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك .

ذاتها أو جزئيا آخر أو كليا .

وهذا النحو من الإدراك للماديات يسمى فى لساننا بالإدراك الـكلى؛ إذ لا يسمى الإدراك جزئيا فى الماديات ، إلا لو كان بطريق انعكاس صور الجزئيات ، على الآلات الجسمانية ، حتى يمتنع فرض الاشتراك فيه .

وعلى هـــذا لا يستحقون التـكفير ؛ فإنهم قد أثبتوا علم الله بجميع الـكليات والجزئيات .

غايته على وجه غير الوجه الذى عليه علومنا ، وهذا لا ضير فيه .

فلا يرد عليهم ما أورده الطوسى ، ولا حاجة لجوابه .

فليس هذا الحاصل حاصلا لما وجه به الطوسى كلامهم ، كما وَهِمَ الناظرون .

وليس تحصيل الشارح هذا ، تحصيلا للمشهور ، الذى قد شُنِّعَ عليه ، كما زعم .

بل المشهور المشنع عليه ، ما نقلناه آنفا ، من أنهم ينكرون علمه ببعض الجزئيات وهو يوجب التـكفير .

[١١٤] وكذا من شنع عليهم فيه من المتفلسفين كـ « أبى البركات البغدادى » بناء على ما اشتهر بين المتأخرين،من أن التشخص الذى يمتاز به الشخص ، عن سائر أفراد نوعه ، أمر داخل فى قوام الشخص .

كما أن الفصل ، داخل فى قوام النوع .

وحينئذ فالتشخص ، شخص لا نوع له .

وهو مادى ، فلا يمكن إدراكه إلا بالآلات الجسمانية .

وليس هذا مذهبهم ؛ فإنهم لا يثبتون فى الشخص أمرا ، داخلا فى قوامه ، مسمى بالتشخص .

بل امتياز كل شخص عن سائر أفراد نوعه ، بالعوارض الخارجة ، بحسب النظر الجلى .

وأما بحسب النظر الدقيق ، فامتيازه بنحو وجوده الخاص ، بمعنى أن هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الأعراض ، مخصوص به .

وتلك الأعراض التى تسمى [مُشَخِّصَةٌ] هى عنوان الشخص وعلامته التى بها يمتاز عندنا .

---

[١١٤] [وكذا من شنع عليهم من المتفلسفين ، كـ « أبى البركات البغدادى »، بناء على ما اشتهر ... الخ] .

أقول : قد اشتهر بين المتأخرين لِأمر ما ، يفهمونه من كلام المتقدمين ، أن التشخص الذى يمتاز به الشخص عن سائر أفراد نوعه،أمر داخل فى قوام الشخص — أى ما هيته المختصة به ، المعبر عنها بالهوية — كما أن الفصل داخل فى قوام النوع ، وفى حقيقته التى هو بها .

فنسبة الشخص إلى الماهية النوعية ، كنسبة الفصل إلى الجنس .

قالوا : إن زيدا ، أو عمرا ، مثلا ، ليس هو الإنسان ، أى الطبيعة من حيث

ولذلك تختلف تلك الأعراض ، بحسب اختلاف المدرِك .

فيتشخص عند بعض المدركين بعوارض مخصوصة ، وعند بعض آخر بعوارض أخر .

والعوارض والمعروضات ، كلها لها ماهيات كلية ؛ فإنها جواهر وأعراض داخلة فى إحدى المقولات .

فإذا أدركت بالعقل ، كانت كلية باعتبار هذا الإدراك .

وإن أُدركت بالآلات الجسمانية ، كانت باعتبار هذا الإدراك جزئية .

فليست الكلية والجزئية ، باعتبار أن فى الجزئى شيئا داخلا فى قوامه ، ليس فى الكلى .

بل هما نحوان من الإدراك يتعلقان بشىء واحد .

وإذا كان مذهبهم ذلك ، فلا يجوز تكفيرهم فيه :

سواء كان صوابا .

أو خطأ .

فإن ما ينفونه عنه تعالى هو الإدراك الشبيه بالتخيل .

وهو فى الحقيقة نقص فى حقه تعالى ، على ما فصلوه فى موضعه .

فكما أن كثيراً من الصفات ، كمال فى حقنا ، وهو فى حقه تعالى نقص ؛ كذلك مثل هذه الإدراكات فى حقه تعالى ، نقص ، فلا يتعلق بهذا القدر تكفير .

هى وحدها ــ وإلا لصدق على عمرو ، أنه زيد ، كما صدق الإنسان على جميع أفراده .

بل زيد هو الإنسان مع شى آخر نسميه بـ [التشخص] .

وذلك التشخص متشخص بذاته ، أى جزء حقيقى لا نوع له ، وإلا لاحتاج فى وجوده إلى مشخص آخر ، ينضم إلى نوعه ، وننقل الكلام إليه :

فإما أن يدور .

. . . .

أو يتسلسل .

أو ينتهى إلى تشخص مشخَّص بذاته ، لا بواسطة مشخِّص آخر .

⁂

وأيضاً تقييد [الكلى] بـ [الكلى] لا يفيد الجزئية . فلو كان لكل شىء ماهية كلية ، لم يتحصل جزئى أصلا ، لعدم الانتهاء إلى تشخص بذاته .

والثانى باطل بالضرورة .

فالتشخص شخص لا نوع له .

وهو فى الماديات ، مادى ، لا محالة .

والماديات إنما تعقل بعد تجريدها عن الغواشى المادية .

وهو ليس بأمر ذى غواش ، يجرد عنها ، فيصير كليا معقولا ، كما سمعت .

فإذن لا يمكن تعقله .

فالماديات المشتملة عليه لا يمكن تعقلها بكنهها ؛ لاشتمالها على مالا يتعقل .

فلا تدرك أشخاص الماديات إلا بآلات جسمانية .

⁂

وأيضاً التشخص نفسه ، جزئى ، مادى لا كلى له .

فلا يعقل — كما علمت — فلا يدرك إلا بآلات جسمانية .

فذهابهم إلى هذا — مع قولهم : البارى لا يعلم إلا كليا — قول بأن البارى لا يعلم بعض المعلومات .

وهو ما اشتمل على التشخص المادى .

أو نفس التشخص المادى فقط .

. . . .

وهو شنيع ، فمن ثَم شنع عليهم الجميع فى ذلك .

⁂

وأجاب الشارح بأن الحكماء لم يذهبوا إلى مثل هذا ؛ فإنهم قد استدلوا على أن لا شيء من العوارض للماهية ، بجزء من الشخص ؛ إبطالا لقول من قال : إن الشخص مجموع الماهية والعوارض المختصة ، بما حاصله :

لو كانت العوارضُ للماهية ، أو شيء منها ، جزأ من الشخص ، لم يصح حمل الماهية على أفرادها .

ضرورة : أن الضحك والإنسان، مثلا. } اللذان هما جزآن من الشخص
أو التشخص والإنسان .

متباينان فى الخارج ، فيكون كل منهما مباينا للمجموع المركب منهما ، ضرورة تباين العارض والمعروض ، والكل والجزء ، الخارجين .

فيكون حمل [الماهية] على [الفرد] ، من قبيل حمل الجزء على الكل ، المتمايز كل منهما عن صاحبه بحسب الوجود الخارجى .

فيكون كحمل [الجص] على [الجدار] .

و إنه باطل قطعا .

بل الشخص معروض تلك العوارض .

و بهذا يبطل أيضاً ، كون الشخص مجموع الماهية النوعية ، والوجود الخاص .

فإذن لم يثبتوا فى الشخص أمرا داخلا فى قوامه مسمى بـ [التشخص] بل امتياز كل شخص عن سائر أفراد نوعه ، بالعوارض الخارجة عن ماهيته .

وهذا بحسب النظر الجلى العام .

والعوارض الخارجة عن ماهيته ، لها ماهيات كلية ، تتعقل بها .

. . . .

وأما بحسب الدقيق من النظر ، فامتياز كل شخص عن أفراد نوعه إنما هو بنحوٍ هو وجوده الخاص .

لا بمعنى أن الوجود ينضم إلى الماهية ، فى الخارج ، و به وقع الامتياز .

بل بمعنى أن هذا النحو من الوجود ، المقارن لتلك الأعراض ، مخصوص به .

ومقارنته لتلك الأعراض هى جهة خصوصه ؛ وذلك لأن الفاعل إذا تصور إنسانا بقيد كذا ، وقيد كذا ، إلى آخر التقييدات التى يريد أن يحدثه عليها ، فأوجده كذلك ، كان بوجوده الخارجى ، زيدا ، أو عمرا .

فليس ثم إلا ما تصوره الفاعل ، كليا .

ثم بحصوله فى الخارج ، كان ما تريده من الفرد المعين .

وتلك الأعراض الخاصة ، المقترنة بالوجود ، التى تسمى مشخِّصة ، هى عنوان الشخص ، أى علامته التى يمتاز بها عن غيره عندنا ، فى بادئ النظر .

فلذلك سميت فى النظر الجلى مشخِّصات ؛ ولذلك ـ أى لكون المشخِّص فى الحقيقة ليس هو الأعراض ـ تختلف تلك الأعراض ، بحسب اختلاف المدرِك .

فيتشخص عند بعض المدرِكين بعوارض مخصوصة ، وعند بعض آخر ، بعوارض أخر .

فلو كانت العوارض هى المشخصة ـ مع هذا الاختلاف ـ لكان للشخص الواحد تشخصان ؛ فيكون موجودا بوجودين .



و إذ كان الامتياز محصورا فى أمرين :

أحدهما : بحسب الدقيق من النظر ، وهو الوجود الخاص .

والثانى : بحسب الجلى منه ، وهو العوارض .

. . . .

والوجود الخاص من المعقولات الثانية ، التى لا وجود لها فى عالم الخارج .

وعروضه ذهنا ، إنما هو على وجه كونه حصة من حصص الوجود المطلق ، فله نوع.

والعوارض والمعروضات التى بها امتياز الأشخاص ، كلها ، لها ماهيات كلية ؛ فإنها جواهر وأعراض داخلة فى إحدى المقولات .

فإذا أدركت تلك الجزئيات ـ المتشخصات بوجوداتها ، أو عوارضها ـ بالعقل ، كانت كلية .

وإن أدركت بالآلات الجسمانية ، كانت باعتبار هذا الإدراك ، جزئية ؛ فإنها ليست شيئا ، وليس فيها شىء سوى المفهومات الكلية .

وما وراء ذلك فاعتبارات عقلية .

فليست الجزئيـة والكلية باعتبار أن فى الجزئى شيئا داخلا فى قوامه ، ليس فى الكلى .

بل هما نحوان من الإدراك يتعلقان بشىء واحد ، هو الموجود الخارجى .

⁂

قال الشارح فى « حاشية التجريد » :

[المتأخرون حسبوا أن التشخص أمر زائد على الماهية النوعية ؛ نسبته إلى النوع ، نسبة الفصل إلى الجنس .

فتكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من .

الجنس والفصل والتشخص .

فكما يصير الجنس بدخول الفصل فيه ، نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية .

كذلك النوع يصير ـ بدخول التشخص فيه ـ شخصا متميزا عن المشاركات النوعية .

وجعلوا الأمر المسمى بـ [التشخص] متشخصا بذاته ، لما سبق من أن انضمام الكلى إلى الكلى ، لا يفيد تشخصا .

. . . .

وعلى هـذا تـكون ذوات الأشخاص مختلفـة بالحقيقـة المختصة بكل منهـا ـ أى بالهويات ـ

ويكون اتحادها بالماهية النوعية التى هى بعض ما هو داخل فى قوامها .

ثم إن هذا الأمر فى الماديات ، يكون ماديا لا محالة ، فيلزم أن لا يحصل العلم بها للمبادئ العالية .

وهذا منشأ التشنيع على الحـكماء بأنهم ينفون علم الواجب بالجزئيات المادية ، ولا يعتقدون إحاطة علمه تعالى ، بجميع المعلومات ، تعالى عن ذلك .

⁂

والذى يتحقق من كلام الحـكماء أن الماهية النوعية ، إنما تتشخص بنحو الوجود الخاص ، بل تشخصها عين وجودها الخاص ، لا بمعنى أن الوجود ينضم إليها فيصير المجموع شخصا .

بل بمعنى أنه كما يصير بالوجود مبدأ الآثار ، يصير به ممتازا عن غيره .

فالفاعل الذى يجعله موجودا ، يجعله متشخصا.

بل الوجود والتشخص متحدان بالذات ، متغايران بالاعتبار ، كما نص عليه « الفارابى » وغيره .

فـكما أن وجوده متقدم على وجود الأعراض الحالة فيه ، كذلك تشخصه .

ولذلك لو فرضنا تبدل جميع الأعراض القائمة به ، كان شخصه باقيا لم يتبدل جوهره .

وما ذكروه من أن التشخص لا نوع له ، لا يطابق أصول القوم ؛ فإنهم حصرو الممـكنات فى المقولات العشر .

حتى قال ـ فى التعليم الأول ـ : لا يستطيع ذاكر أن يذكر شيئا خارجا .

فليس فى الممـكنات شخص لا تـكون له حقيقة نوعية] .

انتهى .

. . . .

ولا تحسبن ما ذكره الشارح ـ هنا ، وفى حاشيته التجريد ـ مخالفا لما ذكره الحكماء من أن : [التعين :

إنْ علل بالماهية ـ إما بالذات أو بواسطة ما يلزمها ـ انحصر نوعها فى الشخص.

و إلا :

فلا يعلل بما يحل فيها ، لأنه فرع تعينها .

ولا بما ليس حالا ولا محلا لها ؛ إذ نسبته إلى الكل سواء ، فلا يمكن أن يكون علة لتعين شخص دون آخر ولا لتعين ماهية دون أخرى .

أى لا يكون علة لفيض تعين دون آخر .

بل يعلل بمحلها ، فيجوز تعددها بتعدد القوابل :

إما بالذات .

و إما بسبب أعراض تكتنفها .

حيث جعلوا التعين معللا بالمادة أو العرض ، مع أن الوجود لا يعلل بالمادة والعرض .

فإنهم يعنون أن المادة والعرض لهما مدخلية السببية فى الوجود الخاص ـ أى فى خصوصيته ـ فإن خصوصية الوجود ، إنما هى بخصوصية العوارض والقوابل ، كما سمعته آنفا ، من أن منشأ خصوصية الوجود ، هو خصوصية العوارض ،

ولا مخالفا لما قالوا : من أن التشخص موجود ؛ لأنه جزء من هذا الشخص الموجود فى الخارج .

وجزء الموجود فى الخارج ، موجود .

حيث جعلوا التشخص جزأ الشخص، مع أن الوجود ليس جزأ الموجود .

فكيف كان التشخص هو الوجود الخاص ؟ .

. . . .

فإنهم يعنون بذلك ، أن الشخص مركب اعتبارى .

والتشخص داخل فيه ، من حيث هو كذلك .

فالتشخص موجود عقلى ، زائد على نفس الماهية فى الممكن ، على حسب ماقالوا ، فى الوجود وزيادته على ماهيات الممكنات .

كيف لا ؟ وقد قالوا بأن التعين عين الماهية فى الخارج ، وعارض لها فى الذهن .

ولا كلام فى أن الوجود جزء من الموجود ، إن لوحظ بجميع اعتباراته ، حتى الوجود .

فيكون مركبا اعتباريا عقليا .

والوجود جزء منه .

واعتبار التركب من القيود الاعتبارية ، كثير .

فكثيرا ما عدوا ، ذا القيود السلبية مركبا من مفاهيم السلب ، وإن لم يعتبر ذلك فى الخارج .

ولا مخالفة فى هذا لما قال « الشيخ » فى منطق « الشفاء » :

[إن الشخص إنما يصير شخصا بأن تقترن بالنوع خواص عرضية ، لازمة ، أو غير لازمة ، وتتعين بها مادة مشار إليها] .

حيث جعل التعين بالعوارض ، لا بالوجود ؛ فإن الشيخ يريد ما أرادوه فى الاستدلال الأول ، وقد بينا أنه غير مخالف له .

فبطل ما أغرب به عبد الحكيم نقلا ، وتبعه عليه غيره .

ومنشؤه عدم الإحاطة بأقوالهم ولا وسيلة إلى معرفة مرادهم إلا أن يحيط علمك بما أخذت من ضروب كلامهم .

[١١٥] كما لا يتعلق التكفير بمن يقول : برجوع السمع والبصر إلى العلم ، كالأشعرى ، وفلاسفة الإسلام .

والتكفير الذى صرح به الإمام حجة الإسلام وغيره ، إنما يتعلق بمن ينفى علمه تعالى بالجزئيات ، على الوجه الذى يقضى ينفى علمه تعالى ببعض المعلومات ، كما أشرنا إليه .

---

[١١٥] [كما لا يتعلق التكفير بمن يقول . . . الخ] .

أقول : أى كما أن رد بعض العلوم ـ كالسمع والبصر ـ إلى العلم لا يتعلق به تكفير ، كذلك رد بعض العلوم ـ وهو العلم بالجزئيات ـ إلى البعض الآخر ـ وهو العلم بالكليات ؛ لما فى كون العلم جزئيا بتخيل ، من النقص ـ لا يتعلق به تكفير .

وليت شعرى !! إذا كان الرد لدفع النقص جائزا ؛ فلم ألزم التكفير لمن يقيم البرهان ، على أن العلم ببعض الأشياء نقص فى حقه ، وعدم العلم كمال له ؟ .

وكون عموم العلم كمالا بالنسبة إلينا ، لا ينافى كونه نقصا بالنسبة إليه ، كما قال .

فكان اللازم على هذا ، أن لا ينسب كفر لقائل ، حتى نعلم أنه يعلم أنه نقص فى الألوهية ، و يعتقده مع اعتقاد كونه نقصا ، ومع التكذيب الصريح بمعنى ما ورد فى الكتاب من [إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ] .

٭

والحق أن هذا البحث بتمامه ، مما لا ينبغى للمؤمن أن يخوض فيه ، و يكفيه أن يوقن بأن الله لا يخفى عليه خافية .

ودليله : أنه خلق الكليات والجزئيات بإرادته ، على حسب علمه ، فكيف يفوت علمه شىء منها .

أما كيفية العلم فهى من الغيب الذى استأثر به ، و يستحيل على عقولنا أن تصل إليه .

[١١٦] فإن قلت : قد تقرر عند الفلاسفة أن الفاعل بالاختيار،يتوقف علمه على التصور الجزئى ، حيث قال فى الإشارات :

« الرأى الـكلى ، لا ينبعث عنه الشوق الجزئى » .

و بيّنه الشراح بأن نسبة الـكلى إلى جميع جزئياته ، سواء .

ولذلك أثبتوا فى الفلك ، وراء النفس المجردة ، قوة جسمانية ، هى مبدأ تخيل الحركات الجزئية . وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة .

فلا يصح ما ذكرت فى توجيه كلام الفلاسفة ؛ لأن مذهبهم على ما قررت ،هو أن الله تعالى فاعل بالاختيار لـكل شىء، فيلزم تعقله للأشياء بالوجه الجزئى .

قلت : قد صرح بعضهم بأن المعلول الذى لا مثل له من نوعه ــ كالشمس والعقل الفعال ــ يصح صدوره عن رأى كلى .

وقد صرح به شيخهم ورئيسهم فى التعليقات أيضاً .

ومن البيِّن أنه إذا تعقل كل معروض وعارض ، بكنهه ، حتى يصير مجموع المعروض والعارض ، منحصراً فى فرد ، يكون هذا الفرد المركب ، لا مثل له من نوعه:

على أنه لا فرق بين :

النوع المنحصر فى فرد .

والعرض المنحصر فيه .

فى هذا الحـكم .

---

[١١٦] [فإن قلت : قد تقرر عند الفلاسفة ... الخ] .

أقول : هذا شك ورد على انحصار علمه تعالى فى الوجه الـكلى .

حاصله : أن الواجب تعالى فاعل بالاختيار .

أى إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل .

وذلك مُسَلَّم عند الحـكماء أيضاً .

. . . .

وكل مافى الكون من الممكنات ـ معقولات ومحسوسات ـ فهومعلول له تعالى، وفعل من أفعاله ـ كما قررته سابقا ـ من أن تحقيق مذهبهم أن كل فعل فى العالم فهو منه ابتداء .

والفاعل بالاختيار ، يتوقف فعله على التصور الجزئى .

أى لا يصح أن يصدر عنه فعل ، حتى يتصور خصوصيته .

ولا يكفى تصور كلى لصدور جزئياته .

وذلك مبرهن عندهم ؛ إذ قال الشيخ فى « الإشارات » :

[الرأى الكلى ، لا ينبعث عنه الشوق الجزئى] .

أى الإرادة الجزئية .

و بينّه الشراح مستدلين عليه ؛ بأن نسبة الكلى إلى جميع جزئياته ، سواء .

فتصور الكلى ، والتصديق بما يترتب عليه ، إنما ينبعث عنه ميل إلى فعل مطلق .

والمطلق لا يصح وجوده إلا فى ضمن فرد . ونسبة جميع الأفراد إلى مطلقها مستوية.

فليس صدور أحدها أولى بهذا التصور من صدور الآخر ، فلا بد من تصور جزئى تنبعث عنه إرادة جزئية لصدوره ، و إلا كان ترجحا بلا مرجح ، و إنه محال .

ولكون الرأى الكلى لا ينبعث عنه الشوق الجزئى ، مع كون النفوس المجردة إنما تدرك كليا ، ولا تدرك جزئيا ، إلا بواسطة الآلات الجسمانية .

ولكون النفوس الفلكية ، يصدر عنها أفعال جسمانية جزئية ، هى الحركات .

أثبتوا للفلك ـ وراء النفس المجردة ـ قوة جسمانية ، هى مبدأ تخيل الحركات الجزئية ، حتى يصح صدورها عنها .

ور بما سمى بعضهم ـ كالإمام ـ تلك القوة نفسامنطبعة .

و إذا ثبت كل من المقدمتين ، عندهم ، هكذا :

. . . .

الواجب فاعل لـكل مافى العالم بالاختيار ، .

وكل ماهو فاعل بالاختيار ، يتوقف فعله على التصور الجزئى .

فالواجب تعالى يتوقف فعله على التصور الجزئى .

والجزئيات المادية ، مما يصدر عنه تعالى .

فيتوقف صدورها ، على تصورها جزئية .

بل لو لم تكن صادرة عنه بالمباشرة ــ على خلاف التحقيق ــ فهى صادرة عن بعض المبادىء العالية ، كالعقل الفعال . ويجرى فيه مثل ما يجرى فى علم البارى .

فالبارى تعالى يجب أن يعلم الجزئيات المادية ، علما جزئيا .

فلا يصح ماذكرت فى توجيه مذهب الفلاسفة ، مذهبا لهم ؛ فإن قواعدهم تأباه .

وقول الشارح : [قلت . . . . الخ] جواب عن هذا الشك .

حاصله : أنهم لا يريدون من التصور الجزئى ــ الموقوف عليه الشوق الجزئى ــ ماهو جزئى حقيقى .

بل ما يكون بحيث تقتضى ماهية المتصوَّر تعينه بذاتها ، أو لازم من لوازمها : إذ قد صرح بعض المسلِّمين بتلك القواعد ، بأن المعلول الذى لا مثل له من نوعه ، كالشمس ــ على فرض أنه لاشمس سواها ــ والعقل الفعال ، يصح صدوره عن رأى كلى ، هو تصور ماهيته الـكلية ، المقتضية للخصوصية الخارجية عند تحققها .

قال « بهمنيار » فى « التحصيل » :

[إن الرأى الـكلى لايصدر عنه فعل معين ؛ لأن الرأى الـكلى لايتناول أمرا دون آخر مثله .

كما أن طبيعة الإنسان ، ليس وقوعها على زيد ، أولى من وقوعها على عمرو .

. . . .

فإذا لم يكن أولى بأن ينسب إلى مبدأ ، من آخر مثله ، كان نسبته إلى مبدئه ، ولا نسبته ، واحدة .

ومثل هذا يكون بعده عن مبدئه بإمكان ، ولا يترقى وجوده عنه ، عن لاوجوده.

وكل مالم يجب عن علته ، لم يوجد .

بل يصح في المعلول الذى لا مثل له من نوعه ـ كالشمس والعقل الفعال ـ أن يوجد عن رأى كلى] .

انتهى .

وقد صرح بذلك شيخهم ورئيسهم « أبى نصر الفارابى » فى « التعليقات » حيث قال :

[معقول العقول الفعالة ، من كل شىء ، سبب وجوده .

ويجب أن يكون بإزاء كل معقول ، إمكان وجوده .

فإن كان الشىء الذى له إمكان وجوده ، ما يجتمع نوعه فى شخصه ، لم يحتج ذلك إلى مخصص ، فكان لازما لذلك المعقول .

فإن كان ذلك الشىء ، ليس مما يجتمع نوعه فى شخصه ، بل أشخاص كثيرة : فإنه يحتاج فى كل شخص إلى مخصص يخصصه به] .

انتهى .

فلاح من بين أقوالهم هذه ، أنهم لايريدون من الجزئى :

ما يمتنع عند العقل فرض صدقه على كثيرين .

ولكن يريدون :

ما تكون ماهيته مقتضية لتعينها :

. . . .

إما بالذات .

أو بلازم من لوازمها .

كما سمعت .

والـكلى الذى لايصدر فرد من أفراده ، عن العاقل بتعقله ، إنما هو ما لا يقتضى تعينَه بذاته ، أو لازمه ؛ عند التحقيق .

وأنّى لهم أن يحكموا بتوقف الإيجاد على التصور الجزئى الحقيق ، مع أن ذلك غير معقول فى العلم الفعلى ، الذى لم تـكن فيه شائبة الاستفادة من الخارج .

إذ الشيء مادام لم يكن ، لا يمكن تشخصه جزئيا ؛ لما أن الوجود الخارجى من المشخصات ؛ بل هو التشخص حقيقة ، كما سلف .

فالعاقل لفعله ، إنما يتعقل المفعول كليا ، ثم بوجوده الخارجى كان شخصا جزئيا .

فهب أنه يعقله بعد ذلك ، أولا يعقله ، ليس الكلام الآن فيه ، و إنما الكلام فى التصور الذى تنشأ عنه حقيقة المتصور فى الخارج ، وهو لا محالة كلى ، غايته أنه منحصر فى فرد .

ومن البيِّن أنه إذا تُعقل :

معروض ، كماهية الانسان .

وعارض منضم إليه .

كالطويل بالطول المقدر .

والعريض بالعرض المقدر .

وما يتلو هذا من الأعراض .

كل ذلك بكنهه ، بحيث تحصل بذاتها عند العاقل .

[١١٧] ويمكن التوفيق بين كلاميهم بأن الكلى عندهم له معنيان :

الأول : المشهور ، وهو ما لايمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه .

والثانى : ماهو مشترك بين كثيرين .

وصحة الصدور مبنية على المعنى الأول ، مع عدم الاشتراك فى الواقع .

وامتناع الصدور مبنى على المعنى الثانى .

ولكن يبقى أنه يمكن حينئذ فى الفلك تصور جزئيات الحركة ، بحيث ينحصر فى فرد .

فلا تثبت النفس المنطبعة .

حتى يصير مجموع العارض والمعروض ، نوعا مركبا من العارض والمعروض ، ومنحصراً فى فرد .

بأن تكون تلك الصورة المعقولة المركبة ، مقتضية لتعينها بذاتها ؛ لاعتبار جميع المخصصات فيها ، سوى الوجود الخارجى .

فلا محالة يكون هذا الفرد المركب ذا نوع ، ولا مثل له من نوعه .

على أنا لانحتاج إلى اعتباره نوعا ، بل يكفى اعتباره عرضياً منحصراً فى فرده .

إذ لافرق بين النوع المنحصر فى فرد .

والعرضى المنحصر فيه .

فى هذا الحكم ، أى صحة الصدور عن المختار .

فمثل زيد وعمرو ، داخل فى ذلك بأى اعتبار .

والعجب لـ «عبد الحكيم» إذ ينقل كلام «بهمنيار» وكلام الشيخ «أبى نصر» ثم يطيل فى العيب على الشارح بما ظنه تحقيقاً .

[١١٧] [ويمكن التوفيق بين كلاميهم ... الخ] .

أقول : دفع لما عساه يقال : قد علمنا أن القواعد لاتأبى ، ماذكرت من وجه :

. . . .

قول البعض .

وقول الرئيس .

ولكن بقى أن بين الكلامين تدافعاً .

قولهم : الرأى الكلى لاتنبعث عنه إرادة جزئية .

وقولهم : الرأى الكلى قد تنبعث عنه إرادة جزئية ، فى الشمس مثلا .

فأجاب : لاتدافع فإنه يمكن التوفيق :

بأن الكلى عندهم له معنيان :

الأول : المشهور المنطقى ، وهو مالا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه .

والثانى : ماهو مشترك فى الواقع ، بين الكثير .

وصحة الصدور عن الكلى ، مبنية على اعتباره بالمعنى الأول ، وليكن ذلك فى بعض أصنافه ، كالمنحصر فى فرد .

وامتناع الصدور مبنى على اعتباره بالمعنى الثانى عموماً ، فى جميع جزئياته .

فاندفع التدافع .

لكن بقى عليهم نقضُ ما استدلوا به على النفس المنطبعة بأنه يجوز أن يصدر عن النفس المجردة الحركات الجزئية ، بسبب تصور جزئيات الحركة ، بحيث ينحصر فى أفراد ، ولا حاجة إلى آلة جسمانية .

فلا تثبت النفس المنطبعة .

وأقول : لايرد عليهم ذلك ؛ فإنهم لم يثبتوا النفس المنطبعة ، لخصوص التصور الفعلى ، حتى يكون جزئيا حقيقيا .

فإنك قد علمت أن هذا فى الفعلى لا يمكن مطلقا .

سواء فى الفلك .

[١١٨] واعلم أن مسألة علم الواجب مما تحير فيه الأفهام .

والحيوان .

والإنسان .

بل إنهم لمـا أثبتوا للفلك لذة ، بإدراك كمالاته الفائضة عليـه من مباديه ، بسبب حركاته ، وكان مجرد التصور ليس بكاف فى اللذة ، بل لابد فى اللذة من حصول الـكمال للشيء وإدراكه .

وكان حصول الشيء محققاً لتشخصه الحقيقي ، فكان لابد للفلك من إدراكه بعد الحصول والتشخص كمالا حاصلا له، وذلك كمال بدنى ناشيء من الحركة الجسمانية ، فلا يكون إدراكه جزئيا بعد الحصول ، من حيث هو حاصل له ، إلا بآلة جسمانية .

ثم بإدراك ذلك الـكمال الجزئى ، يشتاق إلى كمال آخر مثله ، فيتحرك إلى طلبه بحركات جزئية ، ينشأ عنها مانشأ عن مثلها .

فـكان من إعمال تلك القوة ، أن تحدث فى الفلك تصورات جزئية ، ينشأ عنها شوق جزئى ، إلى حركات جزئية ، لـكمالات جزئية .

وذلك ظاهر .

وليس ماقاله الشاعر بقيد فى أعناقنا .

[١١٨] [واعلم أن مسألة علم الواجب مما تحير فيه الأفهام . . . الخ] .

أقول : قد يطلق العلم فى لسان أهله على معان :

منهـا : مبدأ الانـكشاف ، أى ماهو المنشأ والعلة القريبة ، التى بها يكون الظهور والإشراف .

ومنها : الحاضر عند المدرك .

ومنها النسبة الـكائنة بين العالم والمعلوم .

ومنها : الصفة القائمـة بالمدرك ، التى بها يكون الإدراك . وهذا المعنى بحسب المفهوم أخص من المعنى الأول .

[١١٩] ولذلك اختلفت فيها المذاهب .

وقد اتفق الحكماء على أن علمه تعالى بذاته ، أو بغيره ، عين ذاته ، كما قد برهنوا عليه ، ونقل عنهم فى السابق ، فأرادوا منه — فيما اتفقوا عليه — ماهو مبدأ الانكشاف .

أى ليس مبدأ انكشاف الأشياء لذاته ، أمراً وراء ذاته .

من مباين .

أو قائم .

وهذا شىء يشترك فيه العلم ، مع بقية الصفات .

ثم لما كان من لوازم العلم بالمباين ، أن يكون منه شىء عند العالم ، وذلك الشىء هو صورته الحاكية عنه ، أو نفس ذاته ، حتى يستحكم الحضور والانكشاف ، وتتحقق النسبة .

وكان الواجب تعالى واحدا بالوحدة الحقيقية ، ومنزها أن يكون مقر حادث ، ومقدسا أن يتأخر علمه بشىء عن وجود ذاته ؛ لا سيما وكثير من العوالم ، قد أتى عليه الزمان . .

كانت مسألة علم الواجب مما تتحير فيه الأفهام ، وتزل فيه الأقدام .

فمن ثم يلتمس العذر لمن نزه بالكلام ، وإن أخطأ المرام ، لما أنه من قبيل رمى السهام ، فى حالك الظلام .

فسبحان من حير الألباب فى جبروته ، وأخذ العقول بلاهوته .

[١١٩] [ولذلك اختلفت فيها المذاهب ... الخ] .

أقول : لأجل أن هذه المسألة — أى مسألة علم البارى بمعنى الحاضر عند المدرِك — مما يجل خطبه و يستعصى على الأذهان ، ذلوله وصعبه ، قد اختلفت الآراء والمذاهب ، وكانت محطا لرحال كل ذاهب :

فذهب البعض إلى أن علمه تعالى بذاته ، عين ذاته .

وعلمه بغيره ـ من الممكنات ـ عين المعلومات .

وذهب البعض إلى أن علمه تعالى ، صور مجردة غير قائمة بشيء ، وهي التي اشتهرت بالمثل الأفلاطونية .

والبعض إلى قيامها بذاته تعالى ، وظاهر عبارة الإشارات يشعر بذلك .

لكن قد صرح في « الشفاء » بنفيه ، حيث قال :

« هو تعالى يعقل الأشياء دفعة ، من غير أن تتكثر بها صورها في جوهره تعالى ، أو تتصور حقيقة ذاته تعالى ، بصورها .

بل يفيض عنها صورة معقولة ، وهو أولى بأن تكون عقلا من تلك الصور الفائضة من عقليته بذاته .

ولأنه يعقل ذاته ، وأنه مبدأ لكل شيء ، فيتعقل من ذاته كل شيء] .

فذهب البعض من الحكماء إلى أن علمه بذاته ، عين ذاته .

وهي كلمة اتفاق بينهم ؛ إذ ليس يحضر المدرَكَ من ذاته ، سوى ذاته .

ومحل الخلاف قوله :

[و بغيره ـ من الممكنات ، عين المعلومات] .

أي ليس يحضر عند ذات الباري ، من المعلومات ، سوى ذواتها الخارجية .

وهذا لا نعلم له قائلا من الحكماء ، إلا من قال : إن الامتداد الزماني بجميعه ، موجود عن الباري أزلا وأبدا .

والممكنات بأسرها ـ حتى حوادثها اليومية ـ رسوم عليه ، فهي بذواتها موجودة أزلا وأبدا ، لا انصرام فيها ولا انقضاء ، ولا حدوث ولا عدم .

و إنما ذلك بما تترآى لغير حديد البصر .

إذ ليس من الحكماء من يقول : بأنه لا يعلم الأشياء إلا بعد وجودها ، بل ذلك مذهب كلامي ، بل أشعري في رأي بعضهم ، تقدم تشنيع الشارح عليه .

. . . .

وذهب البعض من الحكماء أيضاً : إلى أن علمه تعالى بغيره ، صور مجردة عن المواد ، غير قائمة بشىء من الذوات ، حاكية عن الموجودات الخارجية ، بجميع أطوارها .

بل هى هى ، إنما تتمايز الخارجيات عنها، بنيل إشراق الوجود ــ أى الظهور ــ عليها.
وهى التى اشتهرت بـ [المثل الأفلاطونية] .

وينسب هذا المذهب إلى أفلاطون ، قال :

إن بين العالم المحسوس ــ أى الخارجى ــ .

والعالم المعقول .

عالما آخر ، يسمى [عالم المثال] ليس فى تجرد المجردات . ولا فى مقارنة الماديات.

وكل كلى ، وكل جزئى ، من الخارجيات ، فله صورة تحاكيه من ذلك العالم ، بحيث يصح أن يقال : إنه هو . كأن الشىء واحد ، وعوالمه مختلفة .

ولا نطيل فى بيان ما قاله

فهذه الصور الكائنة فى ذلك العالم ، هى الحاضرة عند البارى تعالى أزلا وأبدا لا يعتريها التغير والتبدل بحال ، فعلمه بها حضورى .

وهى من الخارجيات ، بمنزلة المعقول من الماهيات منها . فتنكشف الخارجيات بانكشاف هذه الصور ؛ لهذا كانت علما .

وهذا الذى اشتهر من أن المثل الأفلاطونية ، هى الصور المثالية ، خلاف ما هو التحقيق من مذهبه .

إذ قد حقق من رأيه فيها أنه يريد أن لكل نوع من أنواع العالم المحسوس ، وما يتعلق به ، سواء كان .

فلكيا أو عنصريا .

. . . .

بسيطا أو مركبا .

جوهرا مجردا من عالم المعقولات، يدبر أمره بفيضان ما يستعد ذلك النوع لفيضانه من الكمالات .

وهذه هى المعبر عنها فى لسان الشرع بـ [الملائكة] كما ورد :

[ملك الجبال قال] .

[وملك البحار فعل] .

وما يشبه ذلك فى الأحاديث كثير .

ومع الاعتراف بكون هذا الجوهر المدبر جزئيا ، يقول :

[بأنه ذلك النوع] .

لأنه الظاهر فى جميع أشخاصه ، القائم بوجودها وحفظها .

وتسمى هذه الجواهر فى لسانهم بـ [أرباب الأنواع] و [المثل الأفلاطونية] .

⁂

وذهب البعض من الحكماء كـ [أرسطو] ومن نحا نحوه ، إلى أن علمه تعالى بغيره ، صور مجردة ، لكن ليست قائمة بذاتها ، بل ذهب إلى قيامها بذاته تعالى .

وظاهر عبارة « الإشارات » يشعر بذلك ، حيث قال فى « نمط التجريد » :

[الصور العقلية ، قد يجوز بوجه ما ، أن تستفاد من الصور الخارجية مثلا ، كما نستفيد من السماء صورة السماء .

وقد يجوز أن تسبق الصورة أولا ، إلى العاقلة ، ثم يصير لها وجود من خارج ، مثل ما نعقل شكلا ، ثم نجعله موجودا .

ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل ، على الوجه الثانى] .

انتهى .

. . . .

وإنما كان هذا ظاهرها ؛ لأنه يمكن تأويلها بأن النحو الثانى هو سبق العلم على الوجود ، وإن كان لا وجه حصول الصورة .

ويشعر بذلك الظاهر أيضاً صريح عبارته فى رسالة له فى « العلم » حيث قال :

[العلم : إنما هو حصول الصورة المعلومة ، وهو مثال لأمر خارجى .

وذلك مطرد فى القديم والحادث .

وعلم البارى تعالى مقدم على المعلول الخارجى .

وصور المعلومات حاصلة له قبل وجودها .

ولا يجوز أن تكون تلك الصورة حاصلة عنده فى موضع آخر ؛ فإنه يستلزم الدور ، أو التسلسل .

ولزم أن لايكون علما له ، ولا جزأ لذاته ؛ فإنه يؤدى إلى تكثر ذاته .

ولم يكن صورا معلقة أفلاطونية ، لما أبطلناه .

ولم يكن من الموجودات الخارجية ؛ إذ العلم لا يكون إلا صورة .

فلم يبق من الاحتمالات ، إلا أن يكون فى صقع الربوبية] .

انتهى .

ويشعر بذلك أيضاً عبارة « الشفاء » بعد ترديده لإبطال الاحتمالات ، حيث قال:

[وإن جعلت هذه المعقولات ، أجزاء ذاته ، عرضت الكثرة .

وإن جعلتها لواحق ذاته ، عرض أن لا يكون — من جهتها — واجب الوجود ؛ لملاصقة ممكن الوجود .

وإن جعلتها أمورا مفارقة لكل ذات ، عرضت المثل الأفلاطونية .

وإن جعلتها موجودة فى عقل ما ، عرض ما ذكرنا قبل هذا من المحال .

فبقى أن تجهد جهدك فى التخلص من هذه الشبهة ، وتحفظ أن لا تكثر فى ذاته

. . . .

ولا تبال حينئذ أن يكون ذاته تعالى مع إضافة ممكن الوجود ؛ فإنها من حيث هى علة لوجود زيد ، ليست بواجبة الوجود ، بل من حيث ذاته .

وتعلّم أن العالم الربوبى عالم عظيم].

انتهى .

وما تشعر به هذه العبارات ، هو ما يعلمه القوم مذهبا للشيخ الرئيس فى هذه المسألة ، لكن قد صرح فى الشفاء بنفيه حيث قال :

[هو — أى البارى تعالى — يعقل الأشياء ، دفعة من غير ترتيب فيما بينها :

بالتقدم .
والتأخر .
} الذاتى أو الزمانى .

من غير أن تتكثر بها — أى بتلك الدفعة — صورها — أى صور تلك الأشياء — فى جوهره تعالى — أى بحيث تكون تلك الصور قد أخذ بكثرتها كل منها شيئا من ذات البارى تعالى — لما يلزم ذلك من الكثرة فى ذاته ، بعروض الانقسام حينئذ .

أو تتصور حقيقة ذات البارى تعالى ، بصور تلك الأشياء .

بأن تكون حقيقة البارى تامة مع كل صورة ؛ لما يلزم عليه من مقارنة الممكن المستلزم للإمكان .

بل الصور فائضة عنه — خارجية أو عقلية — خارجة عنه .

غايته تفيض عن ذاته معقولة له ، ليس تتأخر عقليته لها عن فيضها .

وهو — أى البارى تعالى — أولى بأن يكون عقلا — أى عالما بالمعنى المذكور — من تلك الصور الفائضة عنه ، بسبب عقليته].

ثم برهن على ما ادعاه فى هذه المقالة بقوله :

[لأنه يعقل ذاته بذاته ، فذاته حاضرة عنده ، بدون الواسطة .

. . . .

و إنه ـ أى والحال أن البارى تعالى ـ مبدأ لـكل شىء ، فيتعقل من ذاته كل شىء : لما أن العلم التام بالعلة التامة ، يستوجب العلم بالمعلول ؛ و إلا لم يـكن العلم بالعلة تاما .

لحضور ذاته لذاته ، كاف عن حضور المعقولات عند ذاته ، أو هو هو ؛ فلا يحتاج إلى تصور ذاته بشىء من الصور] .

وحاصل هذا القول أن البارى تعالى لما كان عاقلا لذاته بذاته .

وذاته علة تامة لجميع معلولاته .

وجب أن يكون عقله للـكل من ذاته لذاته ؛ بدون احتياج إلى شىء وراء ذاته.

وهذا على أن قوله :

[لأن . .. الخ] بدون [واو]

وعلى نسخة [الواو] يكون قوله :

[لأن . . . الخ].

علة مقدمة على معلولها .

معلولها قوله :

[فيتعقل من ذاته كل شىء] .

والمعنى بحاله ، إلا أنه على هذه النسخة الأخيرة ، يكون استئنافا لدفع ما يتوهم من السالف .

و بالجملة : فعلم الأول تعالى بذاته ، و بغيره ، لا بكثرة فى ذاته ، ولا فى صفاته .

وقد نقل « الصدر الشيرازى » عن الشيخ مثل هذه العبارة ، وقال :

[فإن عقل الأول ومعقوليته ، عبارة عن تجرده عن المادة ، وهو أمر سلبى ، فقد تضارب قول الشيخ فى هذه المسألة] .

[١٢٠] وكلام شارح « الإشارات » فى شرح « الإشارات » وغيره ، يحوم حول ظاهر كلام « الشفاء » فى هذا الموضع .

فإنه قال :

« كما لا يحتاج العاقل فى إدراك ذاته لذاته ، إلى صورة غير صورة ذاته ، التى هو بها هو .

لا يحتاج أيضا فى إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته ، إلى صورة غير صورة ذلك الصادر ، التى هو بها هو .

واعتبر من نفسك أنك إذا تعقلت شيئا بصورة يتصور بها ، أو يستحضر بها ؛ فهو صادر عنك ، لا بإبفرادك مطلقا ، بل بمشاركة مامن غيرك .

ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها ، بل كما تعقل ذلك الشىء بها ، كذلك تعقلها أيضاً بنفسها ، من غير أن تتضاعف الصور فيك .

بل إنما تتضاعف اعتباراتك .

المتعلقة بذاتك .

أو بتلك الصور فقط .

أو على سبيل التركيب .

و إذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك ، هذا الحال ؛ فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه .

---

[١٢٠] [وكلام شارح الإشارات . . . الخ] .

أقول : قد يبدو لظاهر النظر فى قول « الشفاء » المذكور آنفا ، أن علم الواجب تعالى بالصادرات عنه ، هو :

عينها فى أول الصادرات .

وصورها الحاضرة عند الصادر الأول فى غيره .

. . . .

أو عينها فى الـكل .

لـكن الثانى غير محتمل من قول « الشيخ » فإن « الشيخ » ينزه البارى أن يجهل الحوادث قبل وجودها، فلم يبق مماينبيء عنه ظاهر القول، إلا ما كان من الاحتمال الأول.

ولزوم الصادر الأول لذاته ، يدفع ما يرد عليه من مثل هذا الذى أورد على الثانى، و إن كان لنا فيه كلام يأتى .

وكلام شارح الإشارات « المحقق الطوسى » فى شرح الإشارات ـ فى مقام شنع فيه على الشيخ ، على خلاف ما التزمه ـ يحوم حول ظاهر كلام الشفاء ، فى هذا الموضع ، على الاحتمال الأول .

فإنه – أى شارح الإشارات ـ قال فى شرح الإشارات :

[كما لا يحتاج العاقل فى إدراك ذاته لذاته ـ أى فى أن تدرك ذاتُه ذاتَه ـ إلى صورة غير صورة ذاته ـ أى غير هوية ذاته الخارجية ، التى هو بها هو ـ بل ذاته كافية فى علمه بذاته : فإن صورةً غير ذاته :

إن كانت مباينة لذاته ، فـكيف تـكون مرآة لها ؟ .

و إن كانت وجها من وجوه ذاته ، فذاتها أقرب لذاتها ، من وجهها ، فهى أحق أن تـكون إدرا كا لذاتها .

كذلك لا يحتاج أيضا فى إدراك ما يصدر عن ذاته ، لذاته ، إلى صورة غير صورة ذلك الصادر ، التى هو بها هو ؛ وذلك لأن الصادر عن الذات ، للذات ، وجه من وجوه الذات .

فإن صدر كان ؛ كأن الذات قد حضرت عند ذاتها ـ بوجه القيد ـ بعد حضورها لا به .

وحضور الذات عند الذات ، كاف فى علمها بذاتها ، على أى نحو من أنحائها .

. . . .

فإن تمثلت بعد تمثل الصادر لديها بصدوره ، بتمثال آخر ، فذلك حضور آخر سوى حضور الصدور .

ولا يحتاج الأول إلى الثانى ، فى كونه حضورا عند الذات.

فالعلم بالصادر ، سوى الصادر ، فمن ثم صح التشبيه بين موضوعى :

العلم بالذات .

والعلم بالصادر .

أى لأن الثانى من قبيل الأول .

واعتبر من نفسك بوجدانك ، أنك إذا تعقلت شيئا كالإنسان ، بصورة تتصوره بها ، كحده — الحيوان الناطق — أو تستحضره بها عند الذهول عنه .

فهى — أى تلك الصورة — صادرة عن نفسك ، فائضة عنك ، لك .

لكن لست المؤثر المفيض بانفرادك مطلقا .

بل وإن كنت منفردا فى ذلك عن مساعدة الجسم وتابعه ، فلست منفردا عن مباديك العالية .

بل إن نسب إليك الإصدار ظاهرا ، فذلك بتأثير ما ، من غيرك ، وهو مبدؤك الأول الواجب الوجود ، كما سبق أنه التحقيق .

ومع ذلك فإنك لا تعقل تلك الصورة الصادرة عنك ، بغيرها . بل كما كانت تلك الصورة وجها من وجوه ذلك المتصور ، فتعقل ذلك الشىء المتصور ، بها .

كذلك تعقلها أيضاً بذاتها ؛ لما أنها من إضافات ذاتك الحاضرة عندك بها ، فتعقلها حضور ذاتك بوجه تلك الصورة ، عند ذاتها .

فتعقل الإنسان والحيوان الناطق ، بتلك الصورة الواحدة — وهى الحيوان الناطق —

[١٢١] ولا تظنن أن كونك محلا لتلك الصورة ، شرط فى تعقلك إياها .

فإنك تعقل ذاتك ، مع أنك لست محلا لهـا ، بل إنما كان كونك محلا لتلك الصورة ، شرطا فى حصول تلك الصورة لك ، الذى هو شرط فى تعقلك إياها ، إن حصلت تلك الصورة لك بوجه الحلول .

فإن حصلت تلك الصورة لك ، بوجه آخر غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير حلول فيك .

من غير أن تتضاعف الصور فيك ، بل إنما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك فقط ، فتعتبرها من حيث هى :

مبدأ انـكشاف الإنسان بصورة حده .

ومبدأ انـكشاف الحدبنفسه فقط .

والمتعلقة بتلك الصورة فقط ، لـكونها علما للإنسان ، وعلما لذاتها .

أو الاعتبارات على سبيل التركيب ، من الاعتبارات المتعلقة بالذات ، والمتعلقة بتلك الصورة .

و إذا كان هذا حالك ، مع ما يصدر عنك ، مع أنه بمشاركة غيرك . و إضافته إليك ليست بالحقيقة .

فما ظنك بحالة العاقل ، مع ما يصدر عنه بذاته ، لذاته ، والإضافة إليه على وجه الحقيقة ، من غير مدخلية غيره فيه ؟ .

فلا محالة كان أحق بالصادر أن يكون وجها من وجوهه ، فيدرك بحضوره مع ذاته ، بدون شىء آخر يعود منه على مصدر هو المدرك .

[١٢١] [ولا تظنن . . . الخ] .

أقول : قد يكون من ظنك أن هـذا التقريب بالاعتبار الوجدانى ، غير تام ؛ وذلك لأن صورة الحيوان الناطق ، إنمـا كانت كافية فى انكشافها لذاتك ؛ لأنك محل لها ، فـكانت من صفات الذات .

ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله ، فى كونه حصولا لغيره ، ليس دون حصول الشيء لقابله .

فإذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته ، حاصلة له من غير أن تحل فيه .

فهو عاقل إياها ، من غير أن تكون هى حالة فيه .

و إذ قد تقدم هذا ، فأقول :

وحضور الذات المتصفة عند نفسها ، كاف فى تعقلها وأوصافها .

وليس كل صادر عن العاقل ، حالا فيه . فليس يلزم أن كل صادر عن العاقل، فصورته التى بها هو ، كافية فى تعقل المصدرله لفقد شرط التعقل ، وهو الحلول ، حينما لم يكن حالا .

فهذا ظن بيِّن الفساد ؛ فإن المفهوم من العلم ، ليس إلا الحاضر عند المدرك . وهذا لم يؤخذ فى تحصيله حلول ، ولاعدمه ، بل لايصح .

فإنك قد تدرك ذاتك ، بحضور نفس ذاتك ، مع عدم إمكان الحلول .

وقد تدرك بالحلول فى غير ذاتك .

فليس يجوز أن يقال : إن الحلول شرط فى التعقل ، بل يجب أن يقال : إنه لما كان الواجب فى العلم ، حضور المعقول لدى العاقل ، وجب أن يكون هذا الواجب على أى أنحائه .

وربما لا يمكن حضور الذات عند الذات ، لمانع ؛ فتحضر الصورة ، فلا بد أن تكون حالَّة فى العاقل .

وقد يمكن حضور ذات المعقول عند العاقل ، فذاك أتم وأجلى .

فكونك محلا للصورة ، إنما هو شرط فى الحصول ، الذى هو اللازم فى العلم على الوجه الأول .

[١٢٢]   قد علمت أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير بين :

فإن كان الحصول بوسيلة أخرى ، سوى الحصول ، حصل التعقل أيضاً بدون الحلول ؛ لما أن المدار فى العلم حصول المعقول من أى طريق أتى .

فإن ذهب وهمك ، إلى أن لا سبيل إلى الحضور ، فيما وراء الذات ، إلا سبيل الحلول ؛ لما أنه أتم النسب للاتصال ، بعد الاتحاد ، فتفطن واعلم أن مدار أمر الحضور عند الغير ، إنما هو تحقق نسبة الاتصال بينهما .

ومعلوم أن نسبة الشىء لفاعله ، ليست أدنى من نسبته لقابله ، بل النسبة للفاعل أرقى وأعلى فى مقام الاتصال ؛ فإن الشىء قد يكون لفاعله بالاقتضاء ، كما فى الفاعل التام ، بل فى جميع الفاعلين .

والناقصات متممات لنفس الشىء ، لا لنفس فاعله .

بخلاف نسبته إلى القابل فإنها الإمكان دائما .

فالنسبة إلى الفاعل ، نسبة هى أتم النسب .

بل المحقِّق يعلم أن تعقل الصورة ، إنما كان لما للعقل فيها من الفعل .

ولو أنه كان قبولا محضا ، لم يُفد تعقلا ، فلتفهم .

فإذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته ، حاصلة له ، حاضرة عنده ، من غير أن تحل فيه .

فهو عاقل لها ، من غير أن تكون حالة فيه .

[١٢٢]   [قد علمت أن الأول عاقل لذاته . . . الخ] .

أقول : قد علمت بما بيِّن فى محله ، أن الواجب عاقل لذاته ، لحضور ذاته المجردة عند ذاته ، من غير تغاير بين :

ذاته .

وعقله لذاته .

ذاته .

وعقله لذاته .

فى الوجود ، إلا فى اعتبار المعتبرين .

وحكمت بأن عقله لذاته ، علة لعقله لمعلوله الأول .

فإذا حكمت بكون العلتين :

أعنى ذاته .

وعقله لذاته .

شيئا واحدا فى الوجود ، من غير تغاير .

فاحكم بكون المعلولين أيضاً .

أعنى المعلول الأول .

وعقل الأول له.

شيئا واحدا فى الوجود ، من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مباينا للآخر ، والثانى متقررا فيه تعالى .

فى الوجود الخارجى ؛ فإن العلم بالذات ، عين العالم والمعلوم ، بدون مغايرة فى الخارج ، كما أشرنا إليه فيما سبق .

بل ولا تغاير فى الوجود العلمى أيضاً ، إلا بالاعتبار البحت الاختراعى ، الذى لامنشأ له فى نفس الأمر .

وقد ذكر ذلك « الشيخ » فى « الشفاء » حيث قال :

[ذاته تعالى، عقل ، وعاقل ، ومعقول ؛ لا أن هناك أشياء متكثرة .

وذلك لأنه ؛ بما هو هوية مجردة عقل .

وبما يعتبرله أن هويته المجرّدة لذاته ، معقول ؛ فهو معقول لذاته .

وبما يعتبر له أن ذاته لها هوية مجرّدة عاقل ذاته .

وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين ، اعتباريا محضا .

فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك .

فإذن وجود المعلول الأول ، هو نفس عقل الأول إياه ، من غير احتياج إلى صورة مستفاضة ، مستأنفة تحل فى ذات الأول ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

فإن [المعقول] هو الذى ماهيته المجردة لشىء .

و [العاقل] هو الذى له ماهية مجرّدة لشىء . وليس من شرط هذا الشىء أن يكون هو ، أو آخر ، بل شىء مطلقا .

والشىء مطلقا أعم من أن يكون هو ، أو غيره .

فالأول : باعتبارك أنه ماهية مجرّدة لشىء ، هو عقل .

وباعتبارك أن له ماهية مجرّدة لشىء ، هو عاقل .

وباعتبارك أن الماهية المجرّدة ، لشىء ، هو معقول] .

إلى أن قال :

[فقد فهمت أن نفس كونه معقولا ، وعاقلا ، لايوجب كونه اثنين فى الذات .

ولا اثنين فى الاعتبار أيضا ؛ فإنه ليس تحصيل الأمرين :

أن كونه عاقلا .

وكونه معقولا .

إلا اعتبار أن مجردة لذاته .

وأن ماهية مجردة ذاتها له .]

وههنا تقديم وتأخير فى المثال .

والفرض المحصل واحد .

انتهى .

فقد علمت أن لاتغاير بين ذاته ، وعقله لذاته ، بوجه .

. . . .

و برهنت فى مقامه ، أن العلم بالعلة ، يوجب العلم بالمعلول ، فحكمت .
أن عقله لذاته ، علة لعقله لمعلوله الأول .
فإذا حكمت بكون العلتين :
أعنى ذاته التى هى علة للمعلول الأول .
وعقله لذاته الذى هو علة لعقله للمعلول الأول .
شيئاً واحداً فى الوجود ، لما سبق .
فاحكم بكون المعلولين :
أعنى العقل الأول ، الذى هو معلول الذات .
وعقل الواجب إياه ، الذى هو معلول العقل الأول لذاته .
شيئاً واحداً من غير تغاير بين هذين المعلولين ، يقتضى أن يكون :
أحدهما : وهو المعلول الأول ، مباينا للواجب ، غير متقرر فيه .
والثانى : أى تعقله للمعلول الأول ، متقرراً فيه ، غير مباين له
وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباريا محضا ، ليس فيه شائبة الاستناد لواقع ؛ فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك ؛ إذ العلة الواحدة إنما يصدر عنها معلول واحد .

واثنينية المعلول بوجه ، فرع عن اثنينية العلة ؛ و إذ لا اثنينية بين العلتين ، فلا اثنينية بين المعلولين .

فإذن وجود المعلول الأول وذاته ، هو نفس عقل الأول إياه ؛ لانتفاء التغاير بينهما ؛ لانتفاء التغاير بين علتيهما .

فقد كان عقل الواجب لمعلوله ، بدون احتياج إلى صورة مستأنفة متقررة فى ذات الأول ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

وليس لك أن تتوهم أن هذا يعارض الحكم بأن العلم بما سوى الذات ، إنما هو بحصول صورة المعلوم ، فى ذات العالم .

[١٢٣] ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها ، بحصول الصور فيها ، وهى تعقل الأول الواجب ، ولا موجود إلا هو معلول للأول الواجب ؛ كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية — على ماهى عليه فى الوجود — حاصلة فيها .

والأول الواجب يتعقل تلك الجواهر ، مع تلك الصورة لا بصورٍ غيرها ، بل بأعيان تلك الجواهر والصور .

وكذلك الوجود على ماهو عليه .

فإذن لا يعزب عنه مثقال ذرة ، من غير لزوم محال .

فلا بد من حصول صورة من العقل فى ذات الأول ، حتى يعقله ؛ لما قد مهدناه فى المقدمة : أنه ليس كل عقل يحتاج إلى حلول الصورة فى العاقل ، بل ذلك فى غير عقل الفاعل للصادر .

[١٢٣] ثم لما كانت الجواهر . . . الخ] .

أقول قد أثبت أن عقل الأول لمعلوله الأول ، عين المعلول بهويته الخارجية .

ويريد الآن أن يثبت أن علم الحق الأول بجميع ذرات الوجود المعلولة له ، على وجه لا يتقرر شىء من صورها فى ذاته تعالى .

وحاصله : أن الجواهو العقلية — التى منها المعلول الأول — إنما تعقل ما ليس بمعلول لها ، بصورة تحلها من ذلك الذى ليس بمعلول .

وقد تحقق فى محله : أن الجواهر العقلية تعقل الأول الواجب ، بإشراق الواجب عليها .

وقد سمعت مراراً أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول .

وكل ذرة من ذرات الوجود ، فهى معلولة للحق الأول تعالى .

فلما تعقل المعلولُ الأولُ الواجبَ الأول ، وجب أن يتعقل جميع معلولات الواجب الأول .

[١٢٤] قلت : هذا الـكلام إقناعى ، من وجوه :

وحيث إنه تعقل لما ليس بمعلول ، فليكن بحصول الصور فى ذات العقل الأول .

فصور جميع الموجودات ـ مما كان ، وما يكون ـ حاصلة فى ذات العقل الأول .

والحق الأول ، يعقل العقل الأول ، بعقل هو عين العقل الأول ، فليعقل جميع ذرات الوجود بتلك الصور الحالة فى العقل الأول ، لما أنها حاضرة فى العقل الذى هو حاضر عند الأول بذاته ؛ بدون احتياج إلى حضور آخر ، ولا صور لتلك الصورة.

فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة ، بدون لزوم محال .

⁂

وبما قررنا تبين لك ، أن المقدمة التى قدمها المحقق ، نافعة فى دليله ، بل عليها مداره .

واندفع ماشوش به الحواشى .

⁂

ثم إن على هذا المحقق كلاما من وجوه كثيرة .

منها : أن علم الأول يجب أن يتقدم بالذات على معلولاته ، وإلا كانت صدرة عن الذات ، مع الشعور ، لا بالشعور .

وهـذا ينافى ماتقرر فى مداركهم ، من أن نظام الوجود إنما هو ناشىء من علمه تعالى ، ومتسبب عنه .

وأن علم الواجب يجب أن يكون فعليا ، بحيث يكون مبدأ لتقرير الحقائق فى الخارج .

وتحقيق هذا المحقق ، قاض بأن وجود الحقائق ، هو العلم ، لا مسبَّبه .

ومنها غير ذلك ، مما لا نطيل بذكره .

ومنها بعض ماسيذكره الشارح .

[١٢٤] [قلت : هذا الـكلام إقناعى . . . الخ] .

الأول أن ما ذكره من أنه :

كما لا يحتاج العاقل فى إدراك ذاته ، لذاته ؛ إلى صورة غير صورة ذاته ، لايحتاج أيضاً فى إدراك مايصدر عنه لذاته ، إلى صورة غير صورة ذلك الصادر .

غيرُ بيِّن .

وما ذكره من الاعتبارات من نفسك ، لايفى ببيانه ، ولا بالتأنيس به ؛ فإن الصور العقلية القائمة بذات العاقل ، من صفات ذاته .

والذات مع سائر صفاته ، حاضرة عند نفسه ، غير غائبة عنها .

وليس المعلول الأول من صفات الواجب ، حتى يكون حضوره مستلزماً لحضوره ، و إدراكه مستلزما لإدراكه .

أقول : أى أن كلام شارح « الإشارات » إقناعى ، أى خطابى غير برهانى .

والمقام مقام البرهان فلا تفيد فيه الخطابة .

و بيان أنه غير مبرهن من وجوه .

الأول : أما ما ذكره من عدم احتياج الفاعل العاقل ، فى عقله للصادر عنه ، إلى سوى ما به الصادر ، قول بغير دليل ، فكان الواجب أن يستدل عليه ، حتى ينظر فى دليله .

وليس من الجائز إهماله عن البيان ، مع أنه مقدمة البرهان .

وأما ماأوضحه به من الاعتبار بالنفس ، فتمثيل للإيضاح لايفى بالبيان البرهانى ، بل ولا يُستأنس به ؛ للفارق بين المثال ، والممثل له ؛ فإن الصور العقلية الصادرة عن نفوسنا، من صفات نفوسنا .

فحضور نفوسنا عند نفوسنا ، يستلزم حضور الصور العقلية عندها ؛ لا ستلزام حضور الموصوف ، حضور الصفة .

بخلاف العقل الأول مع الواجب ؛ فإنه مباين له بالذات .

[١٢٥] الثانى :

أن تعقُّل الصورة بنفسها ـ من غير احتياج إلى صورة أخرى ـ ليس لعلاقة

لحضور البارى عند ذاته ، لا يستلزم حضور العقل الأول ، عند ذات البارى تعالى ، فإن حضور أحد المتباينين عند شىء ، لايستلزم حضور الآخر عنده .

فلا يستلزم إدراك البارى لذاته ، إدراكه للعقل الأول .

فقول الشارح :

[حتى يكون حضوره مستلزما . . . الخ] .

صريح فى أنه مانع لكون العقل الأول ، حاضرا عند ذات الواجب بذاته ، أى بل لابد فى حضوره عندها ، من شىء آخر ، كصورته ، فلا تغفل .

هذا ما قاله الشارح .

وأقول : أنت تعلم أن هذا هو الظن الذى نفاه المحقق بقوله :

[ولا تظنن] .

فكان من الواجب على الشارح أن يكتفى بالإيراد الثالث عن هذا الإيراد ، حتى تنظر ماذا يكون .

وأما منع الشارح لكون العقل الأول حاضرا عند البارى بذاته ، فمكابرة فى البديهى ؛ إذا البداهة قاضية بأن الفاعل لا يؤثر فى الغائب عنه؛إذ لا بد من تحقق العلاقة بين المؤثر والأثر .

وكيف يقال : إنه صادر عنه ، وناشىء وآت منه،مع أنه غائب عن ذاته ،منقطع الصلة عنها ؟ !

إن هذا إلا بهت ، فليس الحضور لعلاقة الوصفية فقط،بل من موجبات الحضور علاقة التأثير .

[١٢٥] [الثانى أن تعقُّل ... الخ] .

الصدور ، حتى يقال : إذا تعقلت النفس صورة بنفسها ، مع أنها صادرة عنها بمشاركة غيرها ، فبالأولى أن لا يحتاج العاقل فى تصور ما يصدر عنه لذاته — من غير مداخلة غيره فيه — إلى غيره بل تعقل الصورة :

بعلاقة الحلول .

أو بالصدور ، مع الحلول .

ولا حلول للمعلول الأول ، فى الواجب تعالى عن ذلك .

نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الأمور ، غير الحالة فيها ، بدون الاحتياج إلى الصورة ، لكان مقربا لهذا المدعى .

وليس الأمر كذلك ؛ فإنا نحتاج فى تصور الأمور الصادرة عنا ، المباينة لنا ، إلى الصورة ، كما يشهد بها الوجدان .

أقول : لا يكون الشىء أولى من نظيره ، فى حكم ، إلا لو كان موجب الحكم ومداره ، فى ذلك الشىء ، أقوى وأولى منه فى نظيره .

فيقال : إذا ثبت الحكم فى ذلك النظير ؛ لأجل هذا المدار ، فأولى أن يثبت فى ذلك الشىء ، لأجل هذا المدار بعينه .

إذا علمت هذا ، علمت أنه يرد على « المحقق » فيما ذكره من أن :

تعقل البارى للمعلول الأول ، بدون صورة ، سوى هوية المعلول الأول ، أولى بالوقوع والتحقق ، من تعقلنا للصورة الحاصلة فينا ، بدون تجدد صورة لتلك الصورة : لما أن الصدور :

فى الأول ، بلا مشاركة .

وفى الثانى ، بالمشاركة .

منع ظاهرا .

. . . .

فإن مدار التعقل ليس هو الصدور فتَعَقُّلُ النفس الصورة بنفسها ـ بدون احتياج إلى صورة أخرى ـ ليس لعلاقة الصدور ؛ حتى يقال : إذا تعقلت النفس الصورة بنفسها ، لهذه العلاقة ، مع أن الصدور بالمشاركة ؛ فليكن تعقل الواجب للمعلول الأول ـ بدون احتياج إلى صورة سواه ـ أولى .

لما أن العلاقة ـ وهى الصدور هناك ـ أقوى ، لمكان الاستقلال ، وعدم المشاركة ، بل مدار التعقل هو الحلول فقط ، أو هو مع الصدور .

فتعقُّل النفس :

بعلاقة الحلول .

أو بعلاقة الصدور ، مع الحلول .

ولا حلول للمعلول الأول ، فى ذات الواجب تعالى ، فقد فُقِدَ فيه تمام المدار ، أو جزؤه ؛ فلا يقع التعقل .

نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الأمور المباينة لها ، كحركات الجسم غير الحالة فيها ، بدون الاحتياج إلى الصورة ـ أى صورة ذلك الصادر ـ نسهل علينا الجزم ، بأن الحلول ليس بمدار للتعقل ، ولا جزء المدار .

وانفرد الصدور بالمدارية .

فكان الإتيان بحكم النفس مقربا لهذا المدعى، وليس الأمر كذلك ـ أى ليست النفس عالمة ببعض المباينات بدون صورة ـ فإنا نحتاج فى تصور الأمور الصادرة عنا ، المباينة لنا ، إلى الصورة ؛ كما يشهد به الوجدان ؛ فإنا نحس الصادر عنا بحواسنا ، التى لا تدرك إلا صورا تذهب إلى الحس المشترك والخيال ، وسائر القوى .

ونحن نقول : مَنْعُ الشارح هذا ، بمنزلة منع الشىء بعد تسليمه؛ فإنه يسلم أن العلم هو الحاضر عند المدرِك ، والكلام فيه .

[١٢٦] الثالث :

أن قوله : « ولا تظنن : أن كونك محلا لتلك الصور ، شرط فى تعقلك إياها ؛ فإنك تعقل ذاتك ، مع أنك لست محلا لها » .

ضعيف ؛ لأنه يجوز أن يكون شرط التعقل أحد الأمرين ، من كونه :

فالمدار الحضور ، لا الحلول ، ولا الصدور .

وذكرُ الصدور ، لكونه علاقة للحضور ، الذى هو علاقة التعقل ، لا لأنه علاقة التعقل ومداره .

والمعلول الأول ، حاضر عند الأول .

فمنعُ كونه علما ، منع لكون الحاضر عند المدرِك ، علما .

فإن كان ثم نزاع ، فليكن فى أصل مفهوم العلم ، وليس هذا محله .

وقوله : [نعم ، لو كانت ... الخ] .

شرطية صحيحة ، مقدمها واقع ، فتاليها لازم .

وذلك لأنا قد نعلم حركاتنا ، وسكناتنا بدون صور تحل فى ذواتنا ؛ فإن الأكمه الأصم ، فاقد الذوق ، واللمس ، والشم ؛ إنما يتحرك عن إرادة صادرة عن تعقل .

وليس لنا فعل مباين لنفوسنا ، سوى حركاتنا وسكناتنا ، غاية الأمر أنا ندركها بإدراك آخر ، بعد الصدور عنا ، بحواسنا .

و بعد الغيبو بة عنا ، قد يكون ذلك ، وتارة لايكون .

وأيضاً الصور الإدراكية ــ فى الآلات الجسمانية ــ مباينة للنفس لا محالة ، ولا تحتاج النفس فى إدراكها إلى سواها ، على ما قالوا ، و بينوه .

فعلم النفس بالصادر المباين ، لم يحتج إلى صورة ، سوى مابه المباين ، هو كما يشهد به الوجدان .

[١٢٦] [الثالث : أن قوله : ولا تظنن . . . الخ]

ذات العاقل .

أو وصفا له .

[١٢٧] الرابع :

أن قوله : « فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر ، غير الحلول فيك ، حصل التعقل » .

غير ظاهر ، بل يكاد يكون مصادرة .

أقول أى مما يرد على قول « المحقق » : [ولا تظنن أن كونك محلا للصورة شرط فى تعقلك إياها . . . إلى آخر ما قاله الشارح فيما سبق] .

أنه يجوز أن يكون شرط التعقل أحد أمرين :

كون المعقول ، ذات العاقل .

أو وصفا له حالا فيه .

فلا يمكن التعقل ، لما ليس واحدا منهما .

وأنت قد علمت : أن شرط التعقل هو الحضور على أى وجه .

وأن كون الشرط أحد الأمرين ، باطل بعلم النفس ، بصور الجسمانيات الحالة فى الآلات ، مع أنها مباينة لها ، ليست ذاتها ، ولا وصفا لها .

بل هى وصف للجسم الذى هو آلتها .

وما قد يتمحل به للشارح ، مما ذكره الحواشى ، ضعيف لا يعبأ به .

[١٢٧] [الرابع : أن قوله : « فإن حصلت . . . » الخ] .

أقول : يريد أن يمنع قوله :

[فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه ، سوى الحلول فيك ، حصل التعقل]

بأنه غير بيّن ولا ظاهر ، بل هو عين المدّعى .

فأخذه فى الدليل يكاد يكون مصادرة .

[١٢٨] الخامس :

أن قوله : « ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله ، فى كونه حصولا لغيره ، ليس دون حصول الشيء لقابله » .

إن أراد به حصوله بالنظر إلى القابل ممكن .

و بالنظر إلى الفاعل واجب .

فيكون حصوله للفاعل آكدوأوثق ، فلا يكون دون حصوله للقابل .

و إنما لم يكن مصادرة ، بل قريباً منها ، لما فى التفريع من شائبة الاستدلال .

وأنت خبير بأنه إن سُلِّم ، أن المدار هو الحضور ـ على أى وجه ـ :

لا الحلول فقط

ولا مع الصدور .

ولا بشرط كون المعقول ذات العاقل ، أو وصفا له .

فمن الواجب عليه أن يقبل قوله :

[فإن حصلت . . . الخ] .

وهذا المسلم برهانه، المتفرع هو عليه ، و إن لم يسلم ذلك ، بناء على منعيه السابقين.

فقوله :

[فإن حصلت . . . الخ] .

قول مدلل مطعون فى دليله ، بالمنوع السابقة ، فلا يجعل الطعن فيه ، وجها مستقلا ؛ إذ لا طعن فيه سوى ماسبق من المنوع .

فكان عليه أن يحذف هذا الرابع .

[١٢٨] [الخامس : أن قوله : ومعلوم . . . . الخ] .

أقول إيراد على بيان « المحقق » وجهةَ الحصول بما سوى الحلول ، وهى الصدور بقوله :

فمسلم ، لكن لا يظهر أن الحصول على أى وجه كان ، يكفى فى حصول التعقل .

بل ربما كان هذا النحو من الحصول ـ أعنى الحصول للقابل ـ فى بعض الموجودات ، وإن كان أضعف من الحصول للفاعل ـ فى معنى الوجوب ، والإمكان ـ شرطَ التعقل ، كما أن حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد .

وحصوله للفاعل ـ وإن كان أقوى من الحصول للقابل ـ لا يستلزم الاتصاف به .

وإن أراد أن حصوله للفاعل ، فى كونه علما ، ليس دون حصوله للقابل ، فى ذلك ، فممتنع .

[ومعلوم أن حصول الشىء لفاعله ، فى كونه حصولا لغيره . . . الخ] .

وحاصل الإيراد : أنه إن أراد أن حصول الشىء بالنظر إلى القابل ، ممكن ؛ لجواز أن ينعدم المقبول ، مع وجود القابل ـ من حيث هو قابل ـ ولا يستحيل عدم المقبول ، بالنظر إلى ذات القابل ـ من حيث هو قابل ـ بوجه .

وحصوله بالنظر إلى الفاعل واجب ، لعدم جواز عدم المعلول ، مع وجود العلة ، إذا استكملت شروط العلية . فيستحيل عدم الشىء عند وجود فاعله ، من حيث هو فاعل ، خصوصا إن كان تاما .

وما ذاك إلا لقوة استناد منه إليه ، فيدوم بدوام ذاته ، كأنه من تمام ذاته ، فيكون حصوله للفاعل آكد ، وأوثق ؛ فلا يكون دون حصوله للقابل .

فمسلم ، لكن لا يظهر ، ولم يتبين ببرهان أن الحصول على أى وجه كان ، يكفى فى حصول التعقل ، وأن العمدة فى التعقل هو قوة النسبة .

ولم لا يجوز أن الحصول بوجه الحلول ـ وإن كان أضعف ـ يكون شرطا فى التعقل ؛ فإن القوة فى طرف الوجود ـ من وجوب ، وإمكان ـ وهى غير ما الكلام فيه من التعقل .

[١٢٩] السادس:
أن قوله : « إذ حكمت بكون العلتين :
أعنى ذاته .

كما أن حلول العرض فى المحل ، شرط فى اتصاف المحل بالعرض ، وبه يحصل الاتصاف .

بخلاف حصوله للفاعل ، وإن كان آكد ، فليس بشرط فى اتصاف الفاعل به، ولا يحصل به الاتصاف .

وإن أراد أن حصوله للفاعل ، فى كونه حصولا لغيره ، على وجه كونه عما ؛ ليس دون حصوله للقابل فى ذلك ، على هذا الوجه .

فممنوع ، وأول الكلام .

ونقول : أما شرطية القبول فى العلم ، فقد مر عليك ماينفيها فى الوجه الرابع .

ثم إنك قد سمعت مرارا أن العلم هو الحاضر عند المدرِك .

وإذ كان الشىء حاضرا ، عند ماليس بلازم أن يكون حاصلا له ، فلأن يكون حاضرا عند ما نسبته إليه نسبة تمام الذات من الذات ، أولى .

وأنَّى للعاقل أن يذهب إلى صدور الشىء . عما كان مقطوع الصلة عنه، ولم يكن حاضر الديه .

فالتفت أدنى التفات ، لما أومأنا إليه ، فى هذه المقالات ، تنتقل إلى درجة أعلى .

وأنت ترى أن كثيرا من وجوه الشارح هذه ، مكرر يرجع بعضه إلى بعض .

ولكن كأنك لا ترى بأسا ، بأن يتكرر الإيراد ، عند اختلاف المورد .

[١٢٩] [السادس : أن قوله : إذا حكمت . . . الخ] .

أقول : يريد أن يمنع قول « المحقق » :

[إذا حكمت باتحاد العلتين ، فاحكم باتحاد المعلولين] .

وعقله لذاته .

شيئا واحدا فى الوجود ، من غير تغاير .

فاحكم بكون المعلولين أيضاً :

أعنى المعلول الأول .

وعقل الأول له .

شيئا واحدا » .

تحكم بحت ؛ إذ ذات المعلول الأول ـ بالاعتبارات الثلاثة التى لا تزيد عليه فى الخارج ـ علة للمعلولات الثلاثة ، المتباينة فى الوجود ، كما تقرر فى موضعه .

فالعلل متحدة فى الوجود .

والمعلولات متباينة فيه .

فقوله :

[تحكم بحت] .

أى قول غير مبرهن ، أى ممنوع حتى يبرهن عليه .

وسند المنع أن ذات المعلول الأول واحدة ، ولها اعتبارات ثلاثة انتزاعية ، ليست تزيد على تلك الذات فى الخارج ؛ مع أنها بهذه الاعتبارات ـ التى لا تزيد عليها فى الخارج ـ علة للمعلولات الثلاثة المتباينة فى الخارج .

فليس يلزم من اتحاد العلة فى الوجود الخارجى ، اتحاد المعلول فيه ؛ وذلك مبيَّن فى موضعه ، وهو ظاهر .

وأنت خبير مما أسلفناه أن التغاير بين :

ذات البارى .

وعلمه بذاته .

وهمى محض ، ليس له منشأ انتزاع فى عالم الخارج ، فلا تحقق له فى نفس الأمر ، فلا يتعدد به المعلول ، بخلافه فى المعلول الأول .

[١٣٠] السابع :

أن القول بتعقل الواجب ، صور الموجودات الكلية والجزئية ، بواسطة حصولها فى الجواهر العقلية .

وتعقل الواجب لتلك الجواهر العقلية ، مع تلك الصور .

يفضى إلى كون علم الواجب بها ، متأخرا ، عن تعقل تلك الجواهر العقلية لتلك الصور الحاصلة فيها .

على أن « المحقق » قد بيّن تعدد المعلول الأول باعتباراته ، ببيان قدسبق منا نقله ، يقضى بأن التعدد ليس فى الانتزاع فقط ، بل وفى الوجود الخارجى .

كيف ! ! ولو كان مدار التعدد ، على التعدد — و إن بالاعتبار — مع أن القول بأن علم البارى يغاير الذات بالاعتبار ، لـكان يصح أن يصدر عن البارى متعدد ، مع أن إطباقهم ، على خلافه .

فليس التعدد الاعتبارى ، مدارا للتعدد الذى ذهبوا إليه ، فى صدور التعدد عن الأول .

وأما المقدمة الممنوعة ، فقد تقدم لنا الاستدلال عليها ، فلا تغفل .

[١٣٠] [السابع : أن القول . . . الخ] .

أقول : إذا قال قائل : [إن العلم هو الصورة ، أو الذات الحاضرة] .

أو [لا يكون العلم إلا بالصورة ، أو الذات الحاضرة] .

فإنما يريد — بمقالته هذه — أن لا علم قبل تلك الذات ، أو حضورها ، ولا قبل تلك الصورة ، و إن بالمرتبة .

وقد قال « المحقق » :

[إن تعقل الواجب صور الموجودات الـكلية والجزئية ، إنما هو بواسطة حصولها فى الجواهر العقلية ، مع تعقل الواجب لتلك الجواهر ، مصاحبة لتلك الصور .

[١٣١] على أن ارتسام صور الجزئيات المادية ، فى الجراهو غير الجسمانية ، المجردة ، ليس مستقيما على أصول الفلاسفة ؛ لأن المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية ، إلا بآلات جسمانية ، تُرسم صورها فى تلك الآلات .

فلا محالة أن لا علم للواجب ، سوى تلك الصور .

وحصول هذه الصور فى العقول ، هو تعقل العقول لها .

وقد قلنا : إن علم الواجب إنما هو بواسطة ذلك الحصول ، فانجر ذلك إلى أن علم الواجب ، إنما كان بواسطة تعقل العقول ، لتلك الصور .

فعلم الواجب متأخر ، عن علم العقول ، بالمرتبة .

وهو ظاهر الفساد .

وقد يقال : إن حصوله للجواهر ، هو بعينه ، حصوله للواجب ، فكان تعقل الواجب ، عين تعقل العقول .

فلتلك اعتباران :

اعتبار حضورها عند العقول ، فهى تعقلها .

واعتبار حضورها عند الواجب ، فهى تعقُّله .

والاعتباران فى مرتبة واحدة .

بل إذا كانت الصور فائضة من الواجب عليها ، لحضورها لدى الواجب أقدم . وهو ظاهر .

[١٣١] [على أن ارتسام صور الجزئيات . . . الخ] .

أقول : على أنه لو ذهب ذاهب إلى الدفاع عما قدمنا ، فيرد على « المحقق » أن قوله : هذا ـ أى أن صور الموجودات الكلية والجزئية ، مرتسمة فى العقول ـ مناقض لأصول الفلاسفة ؛ فإن ارتسام صور الجزئيات المادية ، فى الجواهر المجردة ، غير الجسمانية كالعقول ؛ ليس مستقيما على أصولهم : لأن المجرد عندهم ، لا يدرك الجزئيات المادية ، إلا بآلات جسمانية ترتسم صورها فى تلك الآلات .

وليس للعقول العاليات ، آلات ؛ فليس مستقيما من « المحقق » أن يذهب إلى

وليست تلك الآلات موجودة ، بل نفس تلك الجواهر المجردة ، معلولة لذاته تعالى ، فلا تجرى فيها المقدمة التى مهدها لتحقيق هذا المطلب .

أن صور الجزئيات حاصلة فى العقول ، وبها كان علم البارى بها ، على أصول الفلاسفة.

فإن قال : أردت من ذكر العقول ، التمثيلَ ، للتقريب للعقول .

وحقيقة قولى : أن علم البارى بالمعقولات ، بحضور صورها فى العقول العاليات .

وعلمه بالجزئيات المادية ، بصورها المرتسمة فى الآلات الجسمانية ؛ كالنفس المنطبعة فى أجرام السماويات .

وكل : من العقول العاليات .
والآلات الجسمانية . } بما فيها من صور المعلومات .

حاضر لديه تعالى ، فهى علمه .

ولا يرد ما أوردتم من الجزئيات المادية .

فنقول : قد بنيت هذا المطلب، على أن المعلول للذات ،بالذات حاضر لدى الذات .

وليست الآلات بل ولا كثير من نفس تلك الجواهر العقلية ــ وهو ماعدا العقل الأول ــ معلولة للذات ، بالذات، بل بشرائط وأسباب .

فلا يجرى فيها هذه المقدمة ، التى مهدتها لتحقيق هذا المطلب .

أى فلا تكون الآلات حاضرة عنده بذاتها .

وقد يجاب عن هذا ، بأن المراد بصور الجزئيات ، صورها قبل الوجود ، وهى كلية منحصرة فى أفرادها ، على ما سبق .

فلا يمتنع حصولها فى العقول المجردة .

و بأن الآلات صادرة عنه ، بذاته .

والشرائط متممات المعلول ، لامتممات العلة ؛ بناء على التحقيق من أنه لا شريك له فى التأثير .

[١٣٢] الثامن :

أنه إذا كان وجود المعلول الأول ، هو نفس تعقل الواجب إياه .

وتعقل الواجب له ، ليس أمرا صادرا عنه بالاختيار ؛

فإن العلم ، والقدرة والإرادة ، يتوقف عليها الاختيار ، فلا يمكن صدورها بالاختيار ، وإلا لزم الدور ، أو التسلسل .

فإذن لا يكون صدور المعلول الأول بالاختيار ، بالمعنى الذى يثبتونه ، وهوأنه:

« إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل » .

كما أنه لا يصدق :

« إن شاء علم ، وإن لم يشأ لم يعلم » .

وهو خلاف مذهبهم ، ويفضى إلى شناعة عظيمة .

بل بمحض الإيجاب .

---

[١٣٢] [الثامن : أنه إذا كان وجود المعلول . . . الخ] .

أقول شروع فى معارضة ، لما برهن عليه « المحقق » ومهدله ، من أن :

المعلول الأول .

وعلم الواجب به .

شىء واحد .

وحاصل المعارضة : أنه لوصح هذا المدعى ، لكان الواجب غير مختار ، فى إيجاد المعلول الأول .

والثانى باطل عندكم .

فليكن المقدم كذلك .

بيان الملازمة ، أن عقل الواجب ، وعلمه ، ليس أمرا صادرا عنه بالاختيار ، فإن الاختيار يتوقف على العلم والقدرة ، والإرادة .

. . . .

فلو توقف العلم،أو ما بعده،على الاختيار، لـكان دورا ، أو تسلسلا ، وهو ظاهر .
و بالجملة : فلا اختيار إلا بعد العلم ، فلا يكون العلم مختارا للعالم .
وهذا ضرورى .
فقد عُلم أن الواجب ، ليس علمه مختارا له أصلا ، لا بالمعنى الأعم أى :
[إن شاء فعل ، و إن لم يشأ لم يفعل] .
ولا بالمعنى الأخص .
فلوا تحد علم الواجب .
ووجود المعلول الأول .
لـكان المعلول الأول ، غير مختار للواجب تعالى ، إذ لا يصدق أن يقال :
[إن شاء فعل المعلول الأول ، و إن لم يشأ لم يفعل] .
كما لا يصدق :
[إن شاء علم ، و إن لم يشأ لم يعلم] .
لا تحاده مع العلم الذى هو غير مختار .
فيكون المعلول الأول ، صادرا عن الواجب بالإيجاب البحت .
وهذا خلاف مذهبهم ، من أنه تعالى مختار ؛ بمعنى :
[إن شاء فعل ، و إن لم يشأ لم يفعل] .
و يفضى إلى شناعة عظيمة ، وهى :
كون الواجب تعالى ، مصدرا للأشياء ، بدون شعور ، وعلم سابق على إيجاده ، كما أنه عالم بدون علم سابق على علمه .

⁂

وأقول : لم يذهب ذاهب إلى أن عقل الواجب ــ بمعنى مبدأ الانكشاف ، أو كونه بحيث يعقل ــ هو المعلول الأول ، حتى يترتب عليه ما ذكره .

. . . .

والعقل بهذه المعانى ، هو الذى يتوقف عليه الاختيار .

والكلام الآن ، ليس فيه .

بل الكلام فى العلم — بمعنى الحاضر عند المدرك — وليس هناك بأس بكون بعض الحاضر عنده تعالى ، كالعقل الأول ، صادرا عنه بالاختيار ، وإن سمى علما بهذا المعنى ؛ إذ العلم بهذا المعنى :

هو عين الواجب ؛ إن كان المعلوم ذاته .

وعين الممكن أو صورته ، إن كان غيره .

ومن البيِّن أن الممكن وصورته ، إنما يكون عنه تعالى بالاختيار .

غاية ما يقال : أن العقل الأول ، لما كان إمكانه الذاتى ، كافيا فى صدوره عن الفاعل ، كان علم الفاعل واختياره له عين إيجاده بدون فصل .

كما إذا أردنا أن نتصور صورة معقول ما ، فإن إرادتنا لتصورها ، واختيارنا لها ، عين حضورها عندنا ، وعين اختلاق عقولنا لها ، بدون فصل .

فكيف بالواجب الحق تعالى ؟ الذى إذا قال للشىء ، كن ، فيكون .

وجميع العوالم تحت قهره .

فعلمه بها ، وإرادته لها ، عين إيجادها .

وهذا شىء لا يخالف مذهبهم ، حينئذ فى المعلول الأول ، ولا يفضى إلى شناعة حقيرة ، فضلا عن عظيمة .

بل هو تنزيه أىُّ تنزيه .

وأما ما أجابوا به هنا ، من أن الصادر بالاختيار ، هو العلم التفصيلى .

والذى لم يكن بالاختيار ، هو العلم الإجمالى .

فلا يقطع مادة الإيراد ، إلا بانضمام ما قلنا — كما ترى — فتنبه .

[١٣٣] فإن قلت : إذا كان صدور الممكنات عن الواجب ، بالاختيار .

والأفعال الاختيارية ، مسبوقة بالعلم – كما ذكرت – .

فيلزم أن يكون للحوادث ، وجود أزلى ، فى علم الله تعالى ؛ إذ تعلق العلم باللاشىء المحض محال بديهة .

وما يقوله الظاهريون – من المتكلمين – من أن العلم قديم ، والتعلق حادث ، لا يسمن ولا يغنى من جوع ؛ إذ العلم مالم يتعلق بالشىء ، لا يصير ذلك الشىء معلوما .

فهو يفضى إلى نفى كونه تعالى عالما بالحوادث فى الأزل ، تعالى عن ذلك ، علوا كبيرا .

قلت : المخلص ، ما أشرنا إليه سابقا ، من أنه يعلم بعلمه البسيط الإجمالى جميع الأشياء .

وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل فى الخارج .

كما أن العلم الإجمالى فينا ، مبدأ لحصول التفاصيل فينا .

---

[١٣٣] [فإن قلت : إذا كان صدور الممكنات . . . الخ] .

أقول : قد جرى الاتفاق بين الحكماء والمتكلمين على أن صدور الممكنات عن الواجب ، بالاختيار .

وجرى قلم البرهان ، بأن الاختيار مسبوق بالعلم لامحالة .

وعلى ذلك ، بنى الشارح الاعتراض الثامن .

ثم قد وقع منهم الاتفاق أيضا ، على أن ليس للواجب كمال منتظر ، بل جميع كمالاته أزلية .

ومن جملتها علم الحوادث السابق عليها ، فيكون علمه بها أزليا .

ثم قد وقع منهم الاتفاق أيضا على أن علمه بالحوادث جزئى :

إما حقيقة .

أو حكما ، بأن يكون بوجه كلى ، منحصر فى فرد .

. . . .

فهو يعلم جزئيات العالم فى الأزل .

ثم قد ثبت بالبديهة ، أن لا يتعلق العلم بمعدوم صرف :

ليس له ثبوت فى الخارج .

ولا فى الذهن .

لا بحقيقته .

ولا بوجهه .

ضرورة أن العلم يقتضى نسبة بين العالم والمعلوم .

والنسبة تستدعى تحقق أطرافها ، بأحد وجوه التحقق .

فتعلق العلم بمعدوم صرف ، يستدعى تحقق الملزوم ، بدون اللازم ، وهو محال .

❊

و إذا ثبت هذا كله ، قام معارض من طرف « المحقق » الطوسى لدفع الاعتراض الثامن قائلا :

إذا كان ما تدعيه ، من أن صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار حقا ، مع أن الأفعال الاختيارية مسبوقة بالعلم .

للزم أن تكون الحوادث مسبوقة بالعلم ، بالضرورة .

وقد تقرر أن العلم أزلى ، فهى معلومة أزلا .

ولابد للمعلوم من التحقق بوجه من وجوه التحقق ؛ لما علمت من أن تعلق العلم بالمعدوم الصرف ، محال .

ولا يكون هذا التحقق خارجيا ، و إلا لم تكن حوادث ، فهو تحقق علمى .

فللأشياء وجود علمى أزلى .

و إذ تقرر أن كل حادث جزئى ، فهو معلوم جزئى ، فقد ثبت أن لكل حادث وجودا علميا ممتازا ، عن وجود الحادث الآخر .

. . . .

فالملازمة ظاهرة بما بيَّنا ، واللازم باطل ؛ لأنه لما كان العلم جزئيا ، كان لكل معلوم صورة يمتاز بها عما سواه .

فجميع المعلومات ، موجوداتها الأزلية ، متمايزة ، وهى غير متناهية .

فيجرى فيها برهان التطبيق .

فإما أن تتناهى معلومات الله ومقدوراته .

أو ينتقض برهان التطبيق .

وكلاهما غير صحيح ، كما سبق .

فوجود المعلومات بوجود علمى ؛ غير صحيح .

فكونها معلومة قبل الحدوث ، غير صحيح :

فما تدعيه ، ووقع عليه الاتفاق ، من أن الحوادث صادرة عن الواجب ، بالاختيار ، غير صحيح ، لعدم سبقها بالعلم .

فلا يتم هذا الاعتراض الثامن ؛ فإن لنا أن نلتزم أن العقل صادر بمحض الإيجاب — كسائر الحوادث — على ما أُلزمناه .

وأما ما يقوله الظاهريون من المتكلمين — جوابا عن هذه المعارضة — من أن علم البارى تَعالى قديم أزلى ، وبه يتحقق الاختيار ، وتعلقه بالحوادث حادث ؛ فلا يستدعى وجودا أزليا للحوادث .

لا فى الخارج ، .

ولا فى العلم .

حتى يجرى برهان التطبيق .

فهو قول سخيف لا يفيد شيئا ؛ إذ العلم مالم يتعلق بالشيء ، لم يكن ذلك الشيء معلوما .

. . . .

ولا ينبعث اختيار المختار ، إلا بعد تعلق العلم بالصادر .

فهذا القول يفضى .

وإلى كونه غير عالم ، بجميع الممكنات أزلا .

وإلى كونه غير مختار فى شىء منها ؛ لما أن الاختيار ، لا يكون إلا بعد التعلق ، والتعلق ليس إلا بعد الحدوث ، كما زعموا .

فإنهم التجؤوا إلى هذه الخرافة ؛ لما أنهم لا يقولون :

بوجود علمى ، يكون به الشىء متحققا .

ولا بوجود خارجى أزلى .

ولا بتعلق العلم بالمعدوم الصرف .

فلم يبق لهم سبيل سوى أن قالوا : إن التعلق إنما يكون بعد الحدوث ، تعالى الله عن ذلك ، علوا كبيرا .

وما تمحل به بعض الناظرين ، لهؤلاء الظاهريين ، ناسبا إلى الشارح عدم تتبع كلامهم ؛ فهو رد عليه ؛ لأنه هو الذى لم يتتبع كلامهم ؛ فافهم .

قال الشارح ـ فى جواب هذه المعارضة ـ :

المخلص من هذه الورطة ، ما أشرنا إليه سابقا ، فى مسألة الحدوث :

من أن البارى تعالى ، يعلم بعلمه البسيط جميع الأشياء بصورة واحدة ، إجمالية ، ليس فيها تفاصيل صور الأشياء ، حتى يجرى فيها برهان التطبيق .

فالملازمة مقبولة .

وبطلان اللازم ممنوع .

بل الأشياء موجودة بوجود واحد علمى بسيط أزلى ، وليست صورها فيه بالمفصلة .

وذلك العلم البسيط مبدأ كاف فى وجود التفاصيل الخارجية .

[١٣٤] فإن قلت : هذا الوجود العلمى للممكنات ، صادر عن الواجب تعالى ، وهو فاعل مختار ، فلا بد أن يكون مسبوقا بالعلم ، فيلزم أن يكون قبل هذا الوجود ، وجود آخر فى علم الله تعالى .

وعليه مبنى الاختيار فى الإيجاد .

كما أن العلم الإجمالى فينا ـ كالعلم بجواب سؤال السائل قبل تفصيله ـ مبدأ لحصول التفاصيل فينا ، عند تفصيل الجواب .

فالواجب مختار فى جميع أفعاله ، وعلمه بالممكنات أزلى ، بدون لزوم المحال .

*

ثم إنك قد سمعت منا قولا مع هذا الشارح ، فى هذا القول الذى ارتضاه .

وإجمال القول معه ، أنه لم يبين كنه هذه الصورة البسيطة ، حتى نتكلم معه ، هل يجوز أن يقع مثلها ؟ أولا يقع ؟ .

وكيف يمكن أن يكون الشىء الواحد البسيط ، الذى لاتعدد فيه ، مرآة لشىء متعدد ، من حيث هو متعدد ؟ .

فإن كان يزعم أنها مرآة للمتعدد ، من حيث الجهة الجامعة لذلك المتعدد ، فقد قال بأنه يعلم الصادرات عنه ، بأعم الشاملات لها ، وليس يعلمهما بما هو أكثر تفصيلا من ذلك .

وهذا قول ، أشنع ما يقال فى هذا الجناب ، بعد القول بأنه لا يعلم شيئا أصلا ، فتفطن .

[١٣٤] [فإن قلت : هذا الوجود العلمى للممكنات . . الخ] .

أقول : إيراد من طرف المعارض .

حاصله : أن ما عددته مخلصا ، ليس يتم مخلصا ، فإن هذه الصورة الإجمالية ، ـ بهذا الوجود العلمى ـ صادرة عن الواجب تعالى .

وبما دللت عليه ، من أن كل ما صدر عن الواجب ، فهو صادر بالاختيار ، تكون صادرة عن الواجب بالاختيار .

ونتقل الـكلام إلى الوجود السابق .

فإما تتسلسل الموجودات

أو تنتهى إلى وجود واجب .

وكلاهما محال .

قلت : قد سبق أن الواجب تعالى موجب بالنظر إلى صفاته الذاتية .

وكما أن علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار ، كذلك وجود الحوادث فى علمه تعالى .

فإن ذلك الوجود ، عين علمه تعالى ، بالذات .

وغيره بالاعتبار .

فلا يحتاج هذا الوجود إلى سبق علمه به .

وكل ما صدر بالاختيار ، فهو مسبوق بالعلم ، فلابد أن تـكون مسبوقة بالعلم ،

فيلزم أن يكون لها وجود علمى ، قبل هذا الوجود العلمى ، فى علم الله تعالى .

ونتقل الـكلام إليها ، باعتبار هذا الوجود السابق على الوجود العلمى .

فإما بالاختيار ، فيقال مثل ما قيل :

فإما أن يدور .

أو يتسلسل .

أو بالإيجاب ، فتنتهى إلى وجود بالإيجاب .

والدور محال بالبداهة .

والتسلسل محال بالتطبيق .

و الإيجاب محال ، بما دللت عليه ، من أن كل صادر عنه ، بالاختيار .

فأين المفر ؟

وحاصل الجواب : أنى ذاهب إلى أن بعض ما يصدر عن الواجب ، يصدر عنه بالإيجاب ، مذهبا كلاميا ؛ إذ قد سبق أنهم قد ذهبوا إلى أن الواجب تعالى موجب ، بالنظر إلى صفاته الـكمالية الذاتية .

. . . .

وكل مالم يكن مبايناله ، سوى ذاته ، فهو وصف ذاته .

وكما أن علمه ليس صادرا عنه بالاختيار ، كذلك وجود الحوادث فى علمه ، ليس صادرا عنه بالاختيار .

فإن ذلك الوجود ـ أى وجود الحوادث فى علمه ـ :

عين علمه بالذات .

وغيره بالاعتبار .

فإن صورة المعلوم القائمة بالعالم ـ من حيث الحصول ـ معلوم .

ومن حيث القيام ، علم .

و إذ كان وجود الصورة العلمية ، بالإيجاب البحت ، فلا يحتاج إلى سبق العلم .

وحاصل كلامه : أن ما سماه المتكلمون علما ، وقالوا : إنه صفة ذاتية ، والواجب فيها موجب .

هو بعينه الصورة الواحدة الإجمالية ، الحاكية عن جزئيات العالم ، فهى مبدأ انكشافها له .

وكأنك تعلم أن مبدأ الانكشاف ، فيك ، من حيث إنك أنت شىء سوى الحال فيك .

و إنه الذى يعد من كمالك ، باعتبار أنه قد حصل لك الشعور ، دون هذا الحالِّ فيك من الصور ؛ فإنه كمال بالعرض ، أى من حيث هو متعلق الإدراك ، ومن متمماته ، أى من ضرورياته .

وكلام المتكلمين ، إنما هو فى الصفة الكمالية ، التى هى مبدأ انكشاف المعلومات الصادرة عنه ، له ، أى الصفة التى كانت بها الصور المعلومة ، معلومة ؛ لا نفس الصورة ، فلا تغفل .

[١٣٥] ولا يخفى عليك أنه لايتمكن مثل ذلك ، فى المعلول الأول ، على التقرير الذى قدره شارح « الإشارات » .

لأنه ليس له عنده وجودان :

يكون أحدهما علميا ، وصدوره عنه تعالى ، بالإيجاب .

والآخر خارجيا ، وصدوره عنه تعالى بالاختيار .

بل له وجود واحد هو الخارجى ، هو عين علمه .

☆☆☆

والقول بأن هذا الوجود الخارجى :

باعتبار أنه علم ، صادر عنه بالإيجاب ، .

وباعتبار أنه وجود خارجى ، صادر عنه بالاختيار .

تعسف لا ترضاه الفطرة السليمة ؛ لأن اعتبار كونه علما ، ليس وجودا آخر له ، حتى يصح كونه صادرا عنه بالإيجاب .

بل ، اعتبار كونه علما ، هو بعينه اعتبار وجوده الخارجى ، فإنه بحسب هذا الوجود ، علم ؛ لكونه جوهرا مجردا ، غير غائب عن مجرد .

وليس له وجود آخر بحسب هذا العلم ؛ فإن الصورة العلمية هى بعينها الصورة الخارجية ، فى العلم الحضورى .

اللهم إلا أن يكون أراد موافقتهم ، فى مجرد صحة كون الصفة زائدة على الذات ، و إن خالفهم فيما يريدونه من الصفة .

[١٣٥] [ولا يخفى عليك . . . الخ] .

أقول : لما انجز به الكلام ، إلى أن للممكنات .

وجودا صادرا بالإيجاب البحت .

ووجودا صادرا بالاختيار .

واعلم أن ماذكرناه جار على مذهب المتكلمين ؛ إذ حينئذ يكون علمه تعالى ؛ غير ذاته ، وتكون الممكنات كلها ، موجودة فى علم الله ، على سبيل الإجمال .

توهم متوهم أن مثل ذلك يمكن فى المعلول الأول ، على ماقرر شاح الإشارات ، فيندفع عنه الاعتراض الثامن .

فدفع الشارحُ ذلك الوهم بقوله :

[ولا يخفى عليك . . . الخ] .

وحاصله : أن المعلول الأول ــ على ماحقق المحقق ــ ليس له وجودان : علمى . وخارجى .

بل وجود واحد ، هو الخارجى .

وهو عين العلم .

وإذ لم يكن إلا وجود واحد ، فصدوره عن موجد ، ليس إلا بإيجاد واحد .

فذلك الإيجاد ، إنما يكون بأحد الأمرين :

الإيجاب .

أو الاختيار .

وإلا لزم كون الفاعل الواحد ، موجبا ، مختارا ، فى فعل واحد ،وهو تناف ظاهر .

وقد ثبت أن العلم إنما يكون للعالم بالإيجاب البحت .

فالعقل الأول ، للأول بالإيجاب البحت ، فلا يكون بالاختيار .

ودعوى التعدد الاعتبارى ، لاتفيد مع اتحاد الصادر بالشخص .

⁂

وأنا أقول : لايخفى عليك أنه يمكن إجراء الوهم ، بوجه أدى إليه كلامه ، لايندفع بما ذكره ، بأن يقال :

[١٣٦] ومعنى الإجمال ، كون العلم واحدا ، والمعلوم متعددا .

لما كذبت الكلية القائلة :

كل صادر عن الواجب فهو بالاختيار .

بصدق نقيضها عندك ، وهو :

بعض الصادرات ليس بالاختيار ، بل بالإيجاب .

وذلك البعض هو وجود الممكنات العلمى .

فليكن المعلول الأول ، مع ماحصل فيه ، من صور العالم الكلية والجزئية ، صادرا عنه بالإيجاب ، وهو عين علمه .

وكما أن علمه ليس صادرا بالاختيار ، كذلك المعلول الأول ـ مع مافيه ـ ليس صادرا بالاختيار :

فإنه عين العلم بالذات .

وغيره باعتبار .

غاية الأمر ، قد أثبت صادرا بالإيجاب ، حالا فى ذات البارى ، هو علم البارى .

ونحن أثبتنا صادرا بإيجاب ، هو علم غير حال فيه .

والكل وجود ممكنات ، سواء على قولنا ، أو قولك .

فمن الذى تقنّع بالشناعة العظيمة التى تبجحت بها على المحقق ؟ .

[١٣٦] [ومعنى الإجمال . . . الخ] .

أقول : قد يتوهم من عنوان الإجمال النقص فى درجة العلم ، من حيث إن انكشاف شىء واحد ، بإجماله ، ليس فى درجة انكشافه بتفصيله بالضرورة .

فكون علم الواجب إجماليا ، فى دورة الإشكال .

. . . .

فدفع ذلك ، الشارحُ ، بقوله :

[لا نعنى يكون العلم إجماليا ، أن البارى تعالى يعلم الأشياء، بنوع من الإجمال ، ولا يعلم التفاصيل ، بل نريد أن العلم واحد بسيط ، وإن كان المعلوم متعددا مفصلا .

فجميع المعلومات على تفاصيلها معلومة له بهذا العلم الواحد] .

ونعود إلى الكلام معه فنقول :

العلم ، على ماقرر ، هو نفس الممكنات بوجودها العلمى ، كما يصرح به ، بمنزلة صورة الماهية الموجودة فى عقلك بالوجود الذهنى .

فالعلم والمعلوم متحدان بالذات .

متغايران بالاعتبار .

فإن أراد أن المعلوم متعدد بالفعل فى هذا الوجود .

والمعلوم عين العلم ، على ما قال .

فقد صار العلم متعددا .

فقد ارتفعت البساطة والإجمال .

وإن أراد أنه متعدد بالقوة أى أن الممكنات ليست متمايزة ، فى وجودها هذا ، إلا أنها فى قوة أن تمتاز فى وجود آخر ، وهو الخارجى .

فعند انتفاء التمايز فى العالم العلمى ، يمتنع العلم بالمتمايزات ، فلم تكن معلومة على حيالها ، بل تكون كتعدد الكلى بأفراده .

وعالم الكلى وحده ، ليس كعالمه وجزئياته .

فعلم الواجب على هذا ، فى مرتبة النقص ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

وإن كان يريد شيئا آخر فليبينه حتى نتكلم فيه .

[١٣٧] وهو علم بالفعل ـ بجميع المعلومات ـ لا بالقوة ، كما توهمه بعض المتأخرين ، من التمثيل الذى ذكروه ، من حال المجيب عن مسالة ، يعلم جوابها إجمالا .

فإنه يتبادر إلى الوهم ، أنه ليس علما بالفعل ، بل بالقوة القريبة .

فإنه لو فرض أن الأمر فى المثال كذلك ، فليس الحال فى الممثل له هكذا .

والغرض من المثال ، تقريب وتوضيح .

وقد حقق ذلك فى الكتب العقلية .

---

[١٣٧] [وهو علم بالفعل . . . الخ] .

أقول : بعد اتفاقهم على أن العلم إنما يكون عند حضور صورة المعلوم ، عند العالم ، قسموا العلم إلى قسمين :

إجمالى .

وتفصيلى .

والإجمالى : أن تحصل المتعددات عند العالم ، بصورة واحدة بسيطة ، لا تتمايز أجزاؤها التى هى صور المتعددات ، وذلك كما فى الحالة المتوسطة بين :

الفعل الصرف .

والقوة المحضة .

فيمن علم مسألة ، وغفل عنها ، ثم سئل عنها ، فأجاب بها سائله .

فقبل السؤال ، كان غافلا عنها بالمرة ، لا ينسب إليه العلم بها ، إلا بالقوة .

وعند الإجابة ، عالم بها بالفعل ، بدون شبهة .

وعند السؤال ، وقبل الجواب له حالة متوسطة بين :

ما قبل السؤال .

وما عند الإجابة .

وهى حالة العلم الإجمالى .

. . . .

فهو علم بالمسألة بالفعل ، بالنسبة إلى الأول .

و بالقوة ، بالنسبة إلى الثانى .

⁂

والتفصيلى : هو أن تحصل المتعددات ، بصورها المتمايزة ، كل صورة متميزة بخصوصيتها ، عما عداها .

⁂

وقد ترددت آراؤهم فى العلم الإجمالى ، بالنفى والإثبات .

وحاصل ماقرّ عليه رأى المثبتين ـ بعد تمحلهم فى دفع أسئلة النافين ـ : أن كل متعدد فله :

حيثية كونه كلا .

وحيثية كونه متعددا .

فالعلم الإجمالى ، أن تحصل المتعددات عند العالم ، بجميع صورها ، إلا أن التفاته إليها ، من حيث هى كل ، لا من حيث الأجزاء .

والتفصيلى أن تكون بحيث يلتفت إلى كل صورة على حدة ، من حيث هى متمايزة عن الأخرى .

فكل من العلمين علم بالفعل ؛ فإن جميع صور المتعددات حاضرة عند المدرك فى كل منهما .

والاختلاف بينهما ، فى الالتفات وعدمه .

وليس العلم الإجمالى ، علما بالقوة ، كما توهمه بعض المتأخرين ، أخذا من التمثيل بمسألة المجيب عن مسألة غفل عنها .

حيث قالوا : يعلمها قبل الإجابة ، و بعد السؤال ، إجمالا ؛ فإنه يتبادر إلى الوهم أن علم المسئول بها قبل الإجابة ؛ و بعد السؤال ، ليس علما بالفعل ، بل بالقوة القريبة من الفعل .

. . . .

وليس ماتوهمه بصيحح ؛ فإنه لو فرض أن المثال المذكور كذلك ، أى الإجمالى فيه علم بالقوة ، فليس جميع أفراد الممثل له كذلك ، أى علما بالقوة ؛ إذ الغرض من التمثيل ، مجرد التوضيح والتقريب .

وقوله :

[لو فرض] .

إشارة إلى أنا لا نسلم أنه فى المثال المذكور علم بالقوة .

قال الشيخ فى « الشفاء » :

[فإن قال قائل : إن ذلك أيضا علم بالقوة ، لكنه قوة قريبة من الفعل ، فذلك باطل ؛ لأن لصاحبه تيقنا بالفعل حاصلا ، لا يحتاج أن يحصله بقوة قريبة : أو بعيده

فذلك اليقين :

إما لأنه متيقن أن هذا حاصل عنده ، إذا شاء علم ، فيكون تيقنه بالفعل بأن هذا حاصل ، تيقنا به بالفعل ؛ فإن الحصول حصول شىء .

فيكون هذا الشىء الذى يشير إليه ، حاصلا بالفعل ؛ لأنه من المحال أن يتيقن أن المجهول بالفعل ، معلوم عنده مخزون .

فكيف يتيقن حال الشىء ، إلا والأمر الذى من جهة ماتيقنه ، معلوم .

وإذا كانت الإشارة تتناول المعلوم بالفعل .

ومن التيقن بالفعل أن هذا عنده مخزون .

فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده .

ثم يريد أن يجعله معلوما بنوع آخر] .

انتهى .

ونحن نقول : إن كان العلم الإجمالى ما قر عليه كلامهم ، كما سمعت ، فالبارى

[١٣٨] وأما على مذهب الحكماء القائلين بأن علمه تعالى عين ذاته ، فيبقى أن تلك الممكنات الموجودة فى علم الله تعالى .

هل هى قائمة بأنفسها ؟

يتبرأ عن أن يكون علمه هذا العلم ؛ فإنه يتعالى عن أن يكون غافلا عن كون التفاصيل عنده ؛ فإنه نوع عظيم من الجهل .

ثم بعد ذلك ، هو لا يفيد فى مقامنا هذا ؛ إذ لما كانت كل صورة حاضرة لديه.

وهى متمايزة فى الواقع .

فيجرى فيها برهان التطبيق .

و إن كان له حقيقة سوى هذا ، فليبينوها ، حتى ننظر فيها .

وأما ما ذكره الشيخ فى تحقيق حال المسئول ، فغير تام ؛ فإن الإشارة تكون إلى المعلوم من وجه ما .

ولا ينكر أحد أن المسئول قد علم جهه الإجابة ، وجهة الجواب .

وعند الإجابة يجيب من الجهة التى تصورها .

كيف ... ؟ ولو كان علمه هذا يقينا بالجواب بالفعل ، لما كان يتبين له خطأ نفسه عند التفصيل ؛ مع أنه كثيرا ما يتبين الخطأ ، و يحتاج إلى الفكر فى ترتيب الجواب، مع أنه كان أيقن مثل هذا اليقين .

نعم يكون فكره من الطريق الذى تصوره أولا .

فيكون محصل الحق فى هذا ؛ أن المجيب عند السؤال ، يعلم نوع الجواب ، ولا يعلم خصوصيته ، إلا بالنظر والملاحظة عند الإجابة ، فافهم .

[١٣٨] [وأما على مذهب الحكماء ... الخ] .

أقول : لما صح تخاصه على مذهب المتكلمين ، أراد أن يبين أنه هل يصح على مذهب الحكماء ؟ .

أو بذاته تعالى ؟

كما هو مبسوط فى « الشفاء » .

ولم يتعرض لجوابه ، بل ردد بين الاحتمالات ، وقال :

إنه لا يتجاوز الحقُّ عنها .

ولم يعين أن أى الاحتمالات هو الحق .

وقد تيسر لنا فى تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا ، ولم يتفق لنا إعادتها .

وعسى أن تتيسر لنا بتوفيقه تعالى .

فقال : إن الشيخ بعد تسليمه أن الأشياء موجودة بالوجود العلمى، لم يقر كلامُه على أنها :

فى ذاته تعالى .

أو قائمة بنفسها .

أو بشىء آخر .

على ما ورد فى الشفاء

ولم يبين أىُّ الاحتمالات المرجحُ عنده .

أى فلا يتمشى على هـذا ، ما ذكره من أن الممكنات ، بوجودها العلمى ، فى ذاته تعالى .

ونحن قدمنا لك : أن المعروف من مذهب الشيخ أن صور الممكنات قائمة بذاته تعالى ، على ما صرح به فى « الإشارات » ومواضع من « الشفاء » وفى رسالته التى فى العلم .

فينطبق على ما قاله الشارح ، ولا يخالفه إلا بالإجمال والتفصيل .

لـكن صرح « المحقق الطوسى » فى شرح « الإشارات » بأن قول الشيخ هذا مخالف لما عليه الحـكماء .

[١٣٩] فإن قلت : على ما ذكرته من سياق مذهب المتكلمين ، يأتى الترديد المذكور ، بأن الممكنات الموجودة فى علمه تعالى .

إما قائمة بنفسها .

أو بذاته تعالى .

قلت : على أصولهم ، لابأس بقيام الممكنات ـ بحسب الوجود العلمى ـ بذاته ؛ فإن الممكنات ـ بحسب هذا الوجود ، هى العلم ، وهى فى هذا الوجود ، متحدة .

---

[١٣٩] [فإن قلت : على ما ذكرته من سياق مذهب المتكلمين ... الخ].

أقول : أى أنك ذكرت أن الشيخ لم تسوغ له نفسه أن يذهب إلى شىء من وجوه الترديد ، وما ذاك إلا لاستحالة فى جميعها .

وهذا الترديد بعينه جار فيما اخترته ، على مذهب المتكلمين ؛ فإنه يقال :

إن الممكنات ، بوجودها العلمى :

إما قائمة بذاتها . وهو خلاف ما قدمته ، من أنها بهذا الوجود ، من الصفات الذاتية للواجب .

و إما قائمة بذاته تعالى ، فيلزم قيام الممكنات بذاته ، وهو محال .

وحاصل الجواب : أن ذاك التوقف على مذهب الحكماء ، له وجه ؛ فإنهم يقولون : إن علم الواجب عين ذاته ، فليس شيئا زائدا عليها ، حالا فيها ، هو الصور، حتى يقال بحلول الصور فى ذاته .

ولا يجوزون أن يقوم بذات الواجب شىء من الممكنات .

بخلافه على مذهب المتكلمين .

فإن لنا أن نختار الشق الثانى ، وأنها قائمة بذاته تعالى .

فإن ألزمنا قيام الممكنات بذاته تعالى ، قبلناه ، وهو جائز عند المتكلمين ؛ فإنهم ذاهبون إلى أن صفاته تعالى ، زائدة على ذاته ، وهى ممكنات قائمة بذاته تعالى.

[١٤٠] ويمكن أن يذهب إلى الاحتمال الذى أبداه بعض المتأخرين من الفرق بين :

القيام بالعقل .

والحصول فيه .

ويقال : إن الممكنات حاصلة فى العقل ، وليست قائمة به .

وقَدْحُنَا فى هذا ـ على ماذكرناه فى بعض تعليقاتنا ـ إنما هو من حيث إنه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى ، ولا دليل له عليه .

وأما بحسب الاحتمال ، فلا قدح فيه .

وأنت خبير بأنه لو أُجرى هذا الاحتمال ، على مذهب الحكماء أيضا ، لم يبعد .

ومعلوم أن الصورة الإجمالية للممكنات ، على ما بيَّنا ، هى علم الواجب تعالى القائم بذاته .

فإن العلم ، هو صورة المعلوم على التحقيق .

فإن قلت : إن المتكلمين لا يذهبون إلى أن صفة العلم متعددة ، بل يبرهنون على أنها أمر وجدانى .

وعلى ما قررت : إنها وجود الممكنات العلمى .

والممكنات متعددة .

فوجودها متعددة .

تكون متعدد .

قلنا : إن الممكنات ـ وإن كانت متعددة ـ فهى فى هذا الوجود متحدة .

فصورتها واحدة إجمالية ، قائمة بذاته تعالى ، هى العلم .

[١٤٠] [ويمكن أن يذهب . . . الخ] .

أقول : قال النافون للوجود الذهنى :

وحينئذ تكون الممكنات ، موجودة فى علمه الذى هو عين ذاته .
ولا تكون قائمة به .

لو وجد السواد ، والبياض ، والزوجية ، والفردية ؛ فى الذهن .
والموجود فى الذهن ، قائم به ، وصف له ، وهو لا ينقسم .
لكان الذهن ، أسود وأبيض .
أو زوجا وفردا .
فيكون الشىء الواحد متصفا بالصفات المتضادة ، وهو محال بالبداهة .
فأجاب عنه الشارح الجديد للتجريد ؛ قائلا :
[الجواب الحاسم : هو الفرق بين .
الحصول فى الذهن .
والقيام به .
فيقال : الأشياء حاصلة فى العقل .
وليست قائمة به .
فإن حصول الشىء فى الذهن ، لا يوجب اتصاف الذهن به .
كما أن الحصول فى الزمان والمكان ، لا يوجب اتصافهما بالشىء الحاصل فيهما .
ثم قال : وبهذا التحقيق يندفع إشكال قوى ، بوجود الأشياء بأنفسها ، لا بصورها وأشباحها ، فى الذهن ، وهو :
أن كون الصورة العقلية علما ، وعرضا قائما بالنفس ، والمعلوم جوهرا مثلا ؛ إنما يصح على مذهب الشيخ ، لا على مذهب التحقيق] .
انتهى بمعناه .
فقد سمى هذا الفرق تحقيقا ، حيث قال :
[وبهذا التحقيق . . . الخ] .
فقام مقام الدعوى ، فقدح فيه شارحنا المحقق بقوله :
[هذا مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل] انتهى .

. . . .

إذا علمت هذا فنرجع إلى مانحن فيه ونقول :

لنا أن نختار الشق الأول ، من الترديد السابق ، وهو أن الصورة البسيطة الإجمالية ، للممكنات ، موجودة فى علم الله تعالى ، صادرة عنه بالإيجاب المحض .

وليست قائمة بذاته تعالى ، بل بنفسها ، بناء على ما أبداه شارح التجريد ، فى الفرق الذى سمعته .

ويقال : إن الممكنات ، حاصلة فى العلم ، وليست قائمة بالذات .

وقَدْحُ الشارح فى هذا الفرق ، إنما هو بطلب الدليل ، فى مقام الدعوى .

ومقامنا هذا ،مقام الاحتمال ،والإمكان ، فلاضير علينا فى الأخذبهذا الاحتمال ، فى هذا الباب :

إذ لسنا فى منصب الاستدلال ، على وجوب شىء من هذه الاحتمالات .

إن قلت : قد تم ماذكرته ، بناء على هذا الفرق، لكن بقى عليك أن هذا الشق الأول خلاف المفروض من قولك ؛ كما ذكرت أولا .

فهو — وإن صح فى نفسه — لا يصح فى فرض الكلام معك .

قلت : قد أشرت بقولى :

[ويمكن أن يذهب إلى الاحتمال . . . الخ] .

إلى أنى قد أخذت زمام السير ، عن تلك الطريق ، إلى طريق أخرى .

فلست ذاهبا فى هذا ، إلى أن العلم — الذى هو صورة — صفة الذات .

بل أقول : إنه أمر قائم بنفسه ، له نسبة إليها ، أو إلى صفتها ، كما لا يخفى .

وأنت خبير بأنه لو أجرى هذا ، على مذهب الحكماء ، لم يبعد :

فيقال : الممكنات موجودة بصورة إجمالية بسيطة فى علمه تعالى، الذى هو عين ذاته.

ولا تكون قائمة بذاته ، بل بنفسها .

⁂

[١٤١] ولا يمكن حمل المثل الأفلاطونية على ذلك .

والدليل الذى ذكر فى نفيها ، إنمـا يتوجه ، إذا قيل بوجودها فى الخارج ، كما لايخفى على من له أدنى دراية .

وأنا أقول : لاوجه لالتزام الشارح هذا القول ، مذهبا للمتكلمين ، ونفى بعده عن مذهب الحـكماء ؛ فإنه ــ كما لم يقل به أحد من الحـكماء ــ لم يقل به أحد من المتكلمين سواه .

فلعله ــ لعدِّهِ نَفْسَهُ من المتكلمين ــ جعله مذهبا كلاميا ، ونَفَى بُعده عن مذهب الحـكماء ، لو ذهب إليه ذاهب منهم ، أَوْ وُجِّهَ به كلامهم .

وأيضا ، كيف ساغ للشارح أن يدعى إمكان هذا ، مع أنه يَرِدُ عليه ماشنع به على « المحقق الطوسى » طبق النعل بالنعل .

[١٤١] [ولا يمكن حمل المثل الأفلاطونية . . . الخ] .

أقول : نقل عن أفلاطون ، وكثير من المثاليين ، أنهم أثبتوا أربعة عوالم من أعيان الموجودات :

[أحدها : عالم الغيب المطلق ، وهو حضرة الألوهية .

والآخر : عالم الشهادة ، وهو عالمنا هذا .

و بينهما عالمنان آخران :

أحدهما : أقرب إلى الأول ، وهو عالم العقول ، والنفوس الـكلية ، والجزئية .

والثانى : أقرب إلى الثانى ، ومنه مايشاهد فى النوم ، والمرايا والأجسام الصقيلة ، فى اليقظة .

والأول ، وما يقرب منه معقولات .

والثانى ، محسوس .

وما يقرب منه ، واسطة بين المعقول ، والمحسوس ، وسموه عالم المثل .

. . . .

قالوا : إن هذا العالم ليس فى تجرد المجردات ، ولا فى مخالطة الماديات .

وفيه ــ لــكل موجود ، من المجردات والماديات ، من الجواهر والأعراض ، حتى الحركات والسكنات ، والأوضاع والهيئات والطعوم والروائح ــ مثال قائم بذاته ، معلق لافى مادة ومحل .

يظهر للحس بمعونة مُظهر ، كالمرآة والماء ، وقوة الخيال ، ونحو ذلك .

و ينتقل من مظهر إلى آخر .

وقد يبطل ظهوره .

عن فساد المظهر .

أو عدم المقابلة .

أو عدم التخيل .

و بالجملة . هو عالم عظيم الفسحة ، والاتساع ، غير متناه ، يحذو حذو العالم الحسى ، فى دوام حركة أفلاكه المتتالية ، وقبول عناصره ومركباته ، آثار حركة أفلاكه ، و إشراق العالم العقلى عليه .

وهذا ما قال الأقدمون : إن فى الوجود عالما مقداريا ، غير العالم الحسى ، لا تتناهى عجائبه ، ولاتحصى مدنه .

ومن جملة تلك المدن [جابلقا] و [جابرصا] .

وهما مدينتان ، عظيمتان ، وهميتان .

لــكل منهما ألف باب ، لايحصى مافيهما إلا الله تعالى .

ومن هذا العالم يكون ظهور الملائــكة ، والجن ، والشياطين ، والنفوس الناطقة التى قد فارقت أبدانها الظاهرة فيها .

. . . .

و به تظهر المجردات بصور مختلفة ، بالحسن ، والقبح ، واللطافة ، والكثافة ، وغير ذلك ، بحسب استعداد القابل ، والفاعل .

وعليه بنى بعضهم أمر المعاد الجسمانى ؛ فإن البدن المثالى الذى تتصرف فيه النفس ، حكمه حكم البدن المحسوس ؛ فى أن له جميع الحواس الظاهرة ، والباطنة .

فيلتذ و يتألم ، باللذات والآلام] .

انتهى مانقل عنهم .

ثم نقلوا عنهم أنهم قائلون :

[بأن صور هذا العالم هى الماهيات المجردة ، عن جميع اللواحق .

فتكون الماهيات كذلك موجودة ، قائمة بنفسها فى الخارج ؛ إذ هى من عالم الأعيان ، كما سمعت] .

فاعترضوا عليهم بأن الماهيات المجردة عن اللواحق ، لا يمكن وجودها فى عالم الخارج ؛ إذ من لازم الخارج لحوق الوجود والتعين ، فلا تكون مجردة ، مع فرض أنها مجردة .

هذا خلف .

و إنما الموجود فى الخارج .

الهو يات الشخصية .

والماهيات المخلوطة ، أو التى لم يؤخذ فيها قيد التجرد .

☆☆☆

ولما كان المتوهم أن يقول : يجوز أن تحمل المثل الأفلاطونية ، على ماقلنا فى الصورة البسيطة ، القائمة بذاتها ، الموجودة بالوجود العلمى .

ولا يرد عليها ما أوردوه .

[١٤٢] وهذا أقرب مما قيل : إن علمه بالممكنات ، منطو فى علمه بذاته .
لأن ذاته ـ على ماهو عليه من الصفات ـ معلومة له تعالى .
ومن جملة تلك الصفات : أنه مبدأ للمكنات ، على الترتيب الواقع .
فيعلم أنه مبدأ لها .

قال الشارح :

ولا يمكن حمل المثل الأفلاطونية على ذلك ؛ لأن المنقول عنهم ، أنها من الموجودات الخارجية .

إن قلت : يرد على ماذهبت إليه ، مثل ماورد على المثل .

قلت : الدليل الذى ذكر فى نفيها ـ أى نفى المثل ، بمعنى الصور القائمة بنفسها ـ إنما يرد ، إذا قيل بوجودها فى الخارج ، فإن هذا هو المذكور فى دليل النافين .

وفى نسخة :

[ويمكن حمل المثل الأفلاطونية على ذلك] .

فيكون إشارة إلى ماقال « الفارابى » فى « الجمع بين رأى أفلاطون وأرسطو »:

[إن المثل الأفلاطونية ، إشارة إلى أن للموجودات ، صورا علمية فى علم الله تعالى، لاتتبدل ولا تتغير أصلا .

والدليل القائم على نفيها ، إنما هو على أنها من الخارجيات .

أما إذا قيل : بأنها من الموجودات العلمية ، فلا يتوجه ما قالوه ؛ فإن الماهيات المجردة ، يجوز وجودها فى التعقل ؛ إذ العارض العقلى ، ما اعتبره العقل عارضا ، لا ما كان عارضا ، كما بُيِّن فى محله] .

ولعلك لا يخفى عليك أن الناقلين عن أفلاطون فى هذه المسألة ، كأنهم خلطوا فى النقل ؛ فإن فى الكلام خبطا ظاهرا ، فتأمل .

[١٤٢] [وهذا أقرب مما قيل : إن علمه بالممكنات ، منطو فى علمه بذاته ... الخ].

فيعلمها بعلمه بذاته تعالى ، من غير أن يؤدى إلى كثرة فى ذاته وصفاته .

فإنه يعلمها إجمالا ، فى ضمن علمه بذاته .

كما أنا نعلم ذاتنا ـ بالعلم الحضورى ـ حيا ، قادرا ، عالما ؛ و إلا لم يكن علمنا بذاتنا ، على ماهو عليه .

وذلك لأن كون العلم بالعلة ، هو بعينه العلم بالمعلول ، من دون حصول المعلول ، وصورته ، مع أن المعلول مباين للعلة ؛ لايخلو عن كدر .

إذ المعقول من العلم الإجمالى ، هو أن يكون العلم بالكل دفعة واحدة ، و ينحل إلى العلوم بالأجزاء ، و يفصل إليها .

وليست المعلولات ، مما تنحل إليها العلة ، فذلك يفضى إلى أن يكون العلم بأحد المتضايفين المشهورين ، هو بعينه العلم بالمتضايف الآخر ، ولا يخفى بعده .

أقول : لما ذهب الحكماء ، إلى أن علمه تعالى بذاته ، و بالصادرات عنه،دفعى .

وأنه عين ذاته .

ولا حصول لشىء من صور الممكنات فى ذاته .

أورد عليهم أن العلم :

إجماليا ، كان ، أو تفصيليا .

يقتضى نسبة بين العالم والمعلوم .

ولا يمكن أن يكون أحد الطرفين [ليسا] بحتا .

فلا بد لكل من الطرفين ، من نحو الوجود .

فلابد للممكنات من جهة الوجود .

والخارجى ممنوع .

فلا بد أن يكون علميا قائما بذاته .

فأجيب عنه بما قيل : إن ذاته تعالى قائمة مقام الممكنات ، فى الحضور عند ذاته.

. . . .

فعلمه بذاته ، كاف فى علمه بالممكنات .

إذ علمه بذاته مشتمل على علمه بالممكنات .

وعلمه بالممكنات منطو فى علمه بذاته ؛ لأن ذاته ـ على ما هو عليه من الصفات الاعتبارية ، والحيثيات الانتزاعية ـ معلومة له تعالى .

ومن جملة تلك الصفات ، أنه مبدأ للممكنات ، على الترتيب الواقع فيها .

من المعلول الأول ، إلى ما بعده .

أى خصوصية ذاته ، بالنسبة إلى الصادرات عنه .

فيعلم أنه مبدأ لها ، أى يعلم خصوصية ذاته ، المتعلقة بها ، المقتضية لصدورها عنه.

وتلك الخصوصية ليست أمرا سوى ذاته .

وعلم تلك الخصوصية ، لا يكون إلا بالعلم ، بما إليه الخصوصية .

فيكون العلم بها مشتملا ، على العلم بالمعاليل .

وإذ كانت تلك الخصوصية ليست سوى ذاته ، فيعلمها بعلمه بذاته وإذا كان العلم بها مشتملا على العلم بالمعاليل .

والعلم بها هو العلم بالذات .

فيعلم المعاليل بعلمه بذاته ، من غير أن يؤدى إلى كثرة فى ذاته ، وصفاته ؛ لما علمت من أنه تعالى يعلمها إجمالا ، فى ضمن علمه بذاته .

ولا شىء فيما ذكر ، سوى ذاته .

كما أنا نعلم ذاتنا ، بالعلم الحضورى ، حية قادرة ، عالمة ، فإن علم كوننا أحياء ، قادرين ، عالمين ؛ منطو فى علمنا بذاتنا .

وعلمنا بذاتنا ، مشتمل عليه .

وإلا ـ أى وإن لم يكن علمنا الحضورى ، بذاتنا مشتملا على العلم بالكون حيا قادرا ، عالما ـ لم يكن علمنا بذاتنا ، على ما هى عليه .

☆☆☆

. . . .

والحاصل : أن علم الذات — كما هى عليه — يقتضى العلم بلوازمها وصفاتها ، بذلك العلم .

وإلا لم يكن علما بها .

ومبدئية الحق من صفاته ، فهى معلومة له ، بعلمه بذاته .

وعلم المبدئية مشتمل على علم ما إليه المبدئية ، وهى معاليله . فعلم معاليله منطو فى العلم بصفته ، وعلم صفته منطو فى العلم بذاته .

فحقق الشارح — قدس سره — أن حمل كلام الحكماء ، على ما أبداه بعض المتأخرين ، أقرب إلى الصواب ، من هذا الجواب .

وذلك لأن كون العلم بالعلة ، هو بعينه العلم بالمعلول ، فتكون ذات العلة كافية عن ذات المعلول ، بدون حصول المعلول وصورته عند العلة العالمة ؛ مع أن المعلول مباين للعلة ؛ لا يخلو عن كدر و بطلان ؛ وهو ظاهر .

وأيضاً قد صرح فى الجواب ، بأن علمه بالممكنات يكون إجمالا .

والمعقول من العلم الإجمالى ، هو أن يكون العلم بالكل دفعة واحدة ، بصورة واحدة بسيطة .

ثم تنحل تلك الصورة — وهى العلم الإجمالى بالأجزاء المعلومة — إلى تلك الأجزاء ، وتفصل إليها .

أى أن هذه الصورة — بما هى تلك المعلومات المفصلة — بمنزلة جسم بسيط ، ينحل إلى أجزائه المقدارية ، مثلا .

وذلك غير صحيح ههنا ؛ إذ ليست المعلولات ، مما تنحل إليها العلل ؛ فإن المعلولات ليست أجزاء العلل ؛ وإلا لزم انحلال الواجب ، إلى أعيان الممكنات ، وهو محال .

وأيضاً لو صح مثل هذا — أى كون حضور الذات كافيا ، عن حضور الصادر عنها

[١٤٣] فإن قلت : العلم بالعلة ، سبب للعلم بالمعلول – كما هو المشهور – بخلاف سائر المتضايفات .

قلت : لو سُلِّم أنه كذلك ، فلا نسلم أن العلم بها عين العلم بالمعلول ، والمطلوب ههنا ذلك .

لأنا نريد أن نتحقق علم الواجب ، بحيث لا يفضى إلى كثرة فى صفاته ، وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام .

فى العلم – لأفضى إلى أن يكون العلم بأحـد المتضايفين المشهورين – وهما معروضا الإضافة – عين العلم بالمتضايف الآخر .

ولا يخفى بعده عن الحق ، فإن البديهة قاضية بأن العلم بذات الأب ، ليس عين العلم بذات الإبن ، وهكذا سائر المتضايفات .

ففى عبارة الشارح نوع من التسمح .

فالأولى أن يعبر بمثل ما قررنا ، وإن كان يصح ما عبر به على وجه بعيد .

والخطب سهل .

[١٤٣] [فإن قلت : العلم بالعلة ، سبب للعلم بالمعلول ... الخ] .

أقول : إيراد على استبعاده أن يكون العلم بأحد المتضايفين المشهورين ، عين العلم بالآخر .

حاصله : أن للعلة مع المعلول علاقة ليست لسائر المتضايفات ، بعضها مع بعض .

فمن ثم كان العلم بالعلة ، سببا للعلم بالمعلول ، كما هو المشهور بخلاف سائر المتضايفات .

فليكن انـكشاف العلة ، كافيا فى انـكشاف ذات المعلول .

وحاصل الجواب عنه : أنا لا نسلم أن العلم بالعلة ، سبب العلم بالمعلول ، لما بينهما من التباين .

وحضور أحد المتباينين لا يكفى فى حضور الآخر .

. . . .

ولو سُلِّم ، فلا نسلم أن العلم بالعلة ، عين العلم بالمعلول ، بل القول بالسببية ينافيه .

فإن السبب يغاير المسبب بالضرورة .

والمطلوب فى مدعاكم ، اتحاد العلمين ، بحيث يكون علم الواجب بالممكنات ، لا يفضى إلى كثرة فى الصفات .

وذلك لا يكون إلا عند القول باتحاد العلمين ، بحيث يكون حضور الذات كافيا عن حضور الممكنات .

وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام ، بل الاستلزام يقتضى التعدد فى الهويات ، أو أعم منه بالبداهة .

فإنه لا بد من فرض شىء ، لازما لشىء .

فههنا شيئان بالذات ، أو المفهوم .

٭

وأنا أقول : لا يتصور مبدئية شىء لشىء .

حتى يكون فى حقيقة الأول ، أو ما ينتهى إلى حقيقته ، أمر ما ، يلائم انضمام الثانى إليه فى الوجود .

أو تكون نفس حقيقته تلائم ذلك الانضمام .

وإلا لم يكن لصدوره عنه — دون غيره — مرجح .

فيكون صدوره عنه ، ترجحا بلا مرجح ، وهو محال .

وإن كان من نفس حقيقة العلة ، ذلك ؛ ولا يمكن الانفكاك عنه بحال ، فالعالم بحقيقة العلة حق العلم ، لا محالة يعلم المعلول ؛ للزوم علمه بما يشبه أن يكون مضافا إلى ذلك المعلول ، بعلمه لنفس تلك الحقيقة .

فالعلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب ، فلا معنى للمكابرة بمنعه ، إلا الجهل بحقيقة بحث العلة والمعلول .

[١٤٤] واعلم أنهم ذكروا أن علم الواجب بغيره ، منطو فى علمه تعالى بذاته.
وما بيَّنوا كيفية الانطواء ، إلا بأن قالوا : إن ذاته تعالى علة للممكنات .
وعلمه بذاته ـ على ما هى عليه ـ منطو على علمه بالممكنات .
إذ من جملة أحوال ذاته ، كونه مبدأ لها ، فيتضمن علمه بذاته ، علمه بها .

وهذا مما لا يقنع به ذو فطانة ؛ لأن تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى ، وحضور أحد المتباينين ، لا ينطوى فى حضور الآخر ، ولو فرض بينهما أى نسبة ، من العلية وغيرها .

ولو صح ماذكروه ، لكفى أن يقال : إن من جملة أحواله ، كونه تعالى مغايرا للممكنات ، وهو يعلم ذاته ، مع جميع أحواله .
فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ما سواه .

ثم إنهم ذكروا أن علمه تعالى حضورى ، والمعلوم فى العلم الحضورى ، هو بعينه الصورة العينية ، من غير أن يكون هناك صورة أخرى .

فلا بد أن يكون للمعلوم وجود فى الخارج ، حتى تكون الصورة العينية بعينها، هى الصورة العلمية .

ومن البيِّن أن وجود العلة ، ليس بعينه وجود المعلول ، حتى تكون صورتها العينية ، منطوية على صورته العينية .

وأما أن العلم بالعلة ، ليس عين العلم بالمعلول ، فذلك لم ينكره أحد ، ولم أجد فى كلام الحكماء ماينافضه .

فإن الحكماء ـ فيما قيل ـ قائلون بانطواء العلم بالذات ، على العلم بالممكنات ، لا بعينيته وستسمع فيه قولا .

[١٤٤] [واعلم أنهم ذكروا أن علم الواجب . . . الخ] .

أقول : اعلم أن الحكماء ذهبوا إلى أن علم الواجب بذاته ، عين ذاته ؛ إذالواجب

فالمخلص لهم من ذلك : أن يلتجئوا إلى ماذكرناه سابقا ، من أن تلك المعلولات معقولة بذواتها .

وهى باعتبار كونها علما لله تعالى ، متقدمة عليها ، باعتبار كونها موجودات خارجية .

وهى باعتبار كونها علما ، منسوبة إليه تعالى بالإيجاب ، لأنها بذلك الاعتبار ليست مسبوقة بالعلم والإرادة .

وباعتبار وجودها الخارجى ؛ منسوبة إليه بالاختيار ؛ لأنها مسبوقة بالعلم الذى يغايرها بالاعتبار ، وبالإرادة المنبعثة عنه .

وفيه ماأشرنا إليه سابقا .

نور ، لذاته ، بذاته ، وليس مظلما يحتاج إلى نور ، يظهر ذاته عند ذاته .

ولما لم يكن فى مرتبة ذاته ، جهة سوى ذاته ، فمرتبة وجود الكثرة ، إنما صدرت عن مرتبة ذاته .

فذاته عين جهة الخصوصية ، التى نشأت بها عنه معاليل ذاته .

والعلم بالخصوصية الرابطة للعلة بمعلولاتها ، لا يكون إلا ومعه العلم بتلك المعلولات ، كما هو بيِّن ؛ وإلا لم تكن الخصوصية .

فالعلم بالخصوصية ، التى للعلة ، إلى معلولها المعين ؛ لا يتم علما ، حتى يعلم ذلك المعلول .

فعلم المعلول منطوٍ فى علم تلك الخصوصية .

وقد علمت أن خصوصية الحق ، إلى معلوله الأول ، هى عين ذاته .

وقد علم الحقّ ذاته ، بذاته .

فعلمُ الخصوصية ، بذاته .

فعلم المعلول الأول ، بذاته .

كل ذلك بعلم هو عين ذاته ، كما علمت .

. . . .

فعلمه بذاته ، الذى هو عين ذاته ، علم بالخصوصية التى هى عين ذاته .

وذلك العلم بها لا يكون ، إلا بعلم ماهى إليه .

فالعلم بها مشتمل على العلم بالمعلول الأول .

ثم إن ذلك المعلول اللازم للعلم ، يجئ متأخرا عن مرتبة الذات ، فى عالم التفصيل الذى هو الوجود الخارجى .

فليس هناك بون .

بين علم الذات ، الذى هو كالعلم بالمصدرية .

و بين حصول المعلول فى الخارج ، إلا بالمرتبة .

ثم إن المعلول الأول ، لما كان معلوما للحق ، بجميع وجوهه ، بعلم المصدرية .

وكانت مصدريته للمعلول الثانى ـ أى الخصوصية التى بها نشأ المعلول الثانى ـ من وجوه : الأول . مع مصدره :

وعلم الخصوصية منطو على علم ما إليه الخصوصية ، فكان المعلول الثانى معلوما بعلم خصوصيته

كان العلم بالمعلول الثانى ، منطويا فى العلم بالمعلول الأول ، مع مصدره ؛ فإن الخصوصية التى بها صدر هذا الثانى ، ليست أمرا وراءهما ؛ وليست تعلم بدون علم الصادر الثانى .

ثم يجىء هذا المعلول الثانى حاصلا فى الخارج ، فى مرتبة التفصيل .

والعلم بالمعلول مندرج ومنطو ـ كما سمعت ـ فى علم المصدرية .

فعلم المعلول الثانى منطو أيضاً فى العلم بمصدرية المعلول الأول ، عن الأول .

وهكذا يقال فى جميع المعاليل المتنزلة .

فالعلم بذاته ، الذى هو العلم بمصدريته لمعلولاته ، منطو على جميع العلوم التفصيلية ، مشتمل عليها ، وهو واحد بسيط ؛ فإنه عين الذات الواحد من جميع الوجوه .

. . . .

وجميع هذه العلوم التفصيلية ، واحدة ، فى مرتبته ، إن اعتبرت متعددة فى مراتبها ، عند النظر إلى خصوصياتها .

فمن ثم سموه علما إجماليا .

والعلم التفصيلى ـ عند التحقيق ـ ليس إلا الإيجاد ؛ فإن الإيجاد والاختيار والعلم ، ليست عند ربك متعددة ، كما هى عندك .

فإن ما عندك مرتبة الناقص .

ومرتبته تعالت أن تكون إلا فى ذروة الكمال .

بل مرتبة علمه بذاته ، كافية فى أنه :

[إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل] .

كما مرت الإشارة إليه .

فقد صح بيانهم كيفية الانطواء ، بأن قالوا قولا إجماليا :

إن ذاته علة للممكنات .

وعلمه بذاته على ما هو عليه ، منطو على علمه بالممكنات ؛ إذ حق جملة أحوال ذاته ، ليست وراء ذاته ؛ إنما تسمى حالا بالاعتبار الوهمى ، لا الحقيقى ، كونه بعدا لها ، أى الخصوصية التى بين الذات ، وبين معلولاته التى بها نشأت ، لا التى عن وجودها انتزعت .

والعلم بالخصوصية لا يكون إلا بالعلم ، بما هى خصوصية بالنسبة إليه .

فيتضمن علمه بذاته ، علمه بها ، أى بالممكنات .

والكثرة جاءت متأخرة فى مراتب التفصيل .

وبالجملة : فالمعلول الأول مثلا ، بوجوده الخارجى ، إنما يتبع علم الذات بالذات .

إذ مجردُ علم الذات ، علمُ مبدئيتها .

. . . .

وعلم مبدئيتها ، هو :

إيجادُ العقل الأول باعتبار .

وعلمُه الفعلى باعتبار .

وعلم العقل الأول على ما هو عليه .

علمٌ بمبدئيته للعقل الثانى . } باعتبارين .

وإيجادٌ له ،

وقد كان عين العلم بالمبدئية ، الذى هو عين العلم بالذات .

فالنور واحد ، والأشعة مختلفة ، والحق واحد ، ومظاهره متعددة ، فدقق .

⁂

وهذا بيان يقنع به – على أصولهم – من له أدنى فطانة ، فضلا عمن برز فيها ، كالشارح – رضى الله عنه – فكأنه – قدس سره – لم يفهم حقيقة كلامهم ، فأورد عليهم ما لم يكن يرد .

ثم ما بيَّنه بعد فى التجائهم ، هو عين ما بيَّنا هٰهنا ، إلا أنه لقصوره عن هذا البيان ، أتى بعبارة شنيعة ، لايليق أن يتفوه بها عاقل، فضلا عن حكيم عمدته البرهان.

⁂

وإجمال القول : أن علم الحق بذاته ، هو مُحْتِدُ اختياره .

وليس يتمايز اختياره عن إيجاده للممكنات .

إذ ليس علم الحق بالفكر والنظر .

ولا اختياره ، بالتردد بين الخير والشر .

بل تلك أمور يعددها الاعتبار .

ويوحدها الاستبصار .

وذلك قول قد يتحققه الناظر ، على أصول أخرى حقة ، عند تصفية العقل وتجريده عن أدران ما قَبِلَه من الأوهام العامية .

⁂

. . . .

وقد لهج عبد الحكيم بالتفرقة بين :

العلم الإجمالى .

والتفصيلى .

فى مواضع عديدة من حاشيته على هذا الكتاب ، ولم يصب فى ذلك شيئا من مذهب الحكماء .

وبهذا تعلم عدم اختلال ما نقله الكلنبوى عن رجل ذكر أنه بعض الأفاضل .

ونص عبارة الكلنبوى ، بعد كلام قدمه :

[وبهذا ظهر اختلال ما ذكره بعض الأفاضل ، فى رسالة مستقلة ، حيث قال .

« ليس الكلام فى العلم بالمعنى المصدرى ، المعبر عنه بـ « دانستن » بل فى العلم بمعنى « دانش » .

وحقيقته أنه نور تتجلى به الأشياء ، ويتميز بعضها عن بعض ، وهو قد يكون عين العالم ، بأن يكون نورا ظاهرا ، مُظهرا ، قائما بذاته .

وقد يكون أمرا قائما ، فيكون العالم فى ذاته مظلما ، ويكون نورانيا بقيام ذلك النور به .

ولما كان ذاته تعالى نور الأنوار ، كان ذاته بذاته ، فى أجل مراتب الظهور لذاته.

ولا تكون الغيبة فى ذاته أصلا ، فتكون ذاته :

عالما ، وعلما ، ومعلوما .

من غير تكثر واثنينية ، أصلا بالذات ، ولا بالاعتبار .

ثم إن ذاته بذاته مصدر للمعلول الأول .

ومصدريته ـ أى الجهة التى تخصص صدوره عنه ، بوجه مخصوص ـ نفس ذاته .

فيكون علمه بذاته ، الذى هو علم بالمصدرية ، مشتملا على العلم بالمعلول الأول بجميع

. . . .

وجوهه ، واعتباراته لكونه صادراً عنه من كل وجه ـ مندمجا علمه فى علم المصدرية ، من غير تكثر ولا تعدد إلا بالاعتبار ؛ وإلا لم تكن المصدرية ، التى هى الذات ، معلومة بالوجه الأكمل .

وكذلك المعلول الثانى ، والثالث ، وهكذا إلى غير النهاية .

فيكون علمه تعالى ، الذى هو عين ذاته ـ وهو نور الأنوار ـ يظهر به ويتجلى كل ماهو فى سلسلة المبدئية ، كليا كان أو جزئيا ، دفعة .

وكذلك الصفات والاعتبارات اللاحقة ، لتلك المعلولات ـ لكونها بهذه الصفات والاعتبارات ـ صادرة عنه .

ومصدريته لها ، مقتضية لاتصافها بتلك الصفات .

فعلمه تعالى علم بسيط ، مشتمل على العلم بجميع الأشياء ، لا كاشتمال الكل على الجزء ، بل كاشتمال العلم البسيط ـ الذى يحضر من سئل عن مسألة ـ على التفصيل الذى يقع بعده .

وهذا معنى ماوقع فى عبارة الشيخين أنه منطو على العلم بالكل ، انطواء النواة على الشجرة .

ثم لما كان هذا العلم مبدأ للعلم بالأسباب والمسببات ، من حيث إنها أسباب ومسببات ، كان العلم التفصيلى المترتب عليها ، علما فعليا ؛ لوجود جميع الموجودات الواقعة فى سلسلة المبدئية ، على الترتيب الذى تقتضيه العناية الأزلية .

أى كان علمه بذاته ـ من حيث مصدريته للمعلول الأول ـ علما فعليا ، سببا لوجوده .

وعلمه الحضورى بالمعلول الأول ـ من حيث مصدريته للمعلول الثانى ـ سببا لوجوده وهكذا الحال فى الموجودات الواقعة ، فى سلسلة المبدئية .

. . . .

فكان وجود تلك المعلولات ـ مع ما تشتمل من الصفات والاعتبارات ـ في مرتبة الوجود ، علما تفصيليا ، حضوريا بها ، مترتبا على ذلك العلم البسيط .

ولم يتجدد فى تلك المرتبة ، إلا الإضافات .

وتجدد الإضافات ، لا يخل بوحدانيته ؛ فإنها جميعا راجعة إلى إضافة المبدئية .

ولا شك فى اتصافه بها .

ثم إن مراتب العلم التفصيلى أربع :

الأولى : ما يعبر عنه فى الشريعة ، بـ [القلم ، والنور ، والعقل] .

وعند الصوفية بـ [العقل الكلى] .

وعند الحكماء بـ [العقول] .

فالقلم الذى هو أول المخلوقات ، حاضر بذاته ـ مع ما هو مكنون فيه ـ عند الواجب تعالى .

فهو علم تفصيلى بالنسبة إلى العلم الإجمالى ، الذى هو عين ذاته .

و بسيط بالقياس إلى باقى المراتب .

والثانية : ما يعبر عنه فى الشريعة بـ [اللوح المحفوظ] .

وعند الصوفية بـ [النفس الكلية] .

وعند الحكماء بـ [النفوس الزاكية المجردة] .

فاللوح المحفوظ حاضر بذاته ـ مع ما ينتقش فيه من صور الكليات والجزئيات ـ عند الواجب تعالى .

فهو علم تفصيلى بالنسبة إلى المرتبتين فوقها .

والثالثة : كتاب المحو والإثبات ، وهى القوى الجسمانية ، التى ينتقش فيها صور الجزئيات المادية ، وهى المنطبعة فى الأجسام العلوية والسفلية .

. . . .

فهذه القوى ـ مع ما فيها ـ حاضرة عنده تعالى .

والرابعة : الموجودات الخارجية ، من الأجرام العلوية والسفلية وأحوالها : فإنها حاضرة بذاتها عنده تعالى ، فى مرتبة الإيجاد ، فهى :

علوم باعتبار .

ومعلومات باعتبار .

وكذا مافى المراتب السابقة ؛ فإنها جميعا

علوم .
ومعلومات } باعتبارين .

انتهى ملخصا . . .] انتهت عبارة الكلنبوى .

إلا فى العبارة تسمحا ، ولعله من تلخيص الكلنبوى .

فتم قول الحكماء : إن علم البارى تعالى بالممكنات ، الذى هو عين ذاته ، حضورى على قواعدهم ؛ فإنه ليس إلا ذاته ، وهى حاضرة عند ذاته .

وكذا علمه ـ الذى هو عين الممكنات ـ وهى مرتبة العلم التفصيلى .

وقد وصل إلينا على لسان الأستاذ المحقق ، أن الشيخ أبا على بن سينا قال :

[إن علم الواجب بالممكنات ، هو عين الإيجاد ، لا يتفاوت إلا بالاعتبار]

وهو يريد العلم الفعلى .

فزعم الكلنبوى أن هذا الذى نقله عن بعض الأفاضل ، مختل ، قد نشأ له من اختلال فكره .

و إنما نقلناه ، و إن لم يكن دأبنا أن ننقل عن أحد مثل هذا النقل، لهذا التأييد ؛ لتشحيذ الأذهان ، لإطراء بعض من التفاسير . فافهم .

ثم إن الكلنبوى قد استعان ، بتوفيق الله تعالى ، على مخلص للحكماء مما يرد عليهم ، من مثل ما ذكره الشارح .

. . . .

وحاصله : [أنه قد ذهب أهل [الشبح] إلى أن العلم بالشبح ، عين العلم بذى [الشبح] مع التباين ، بين :

الشبح
وذى الشبح } بالماهية

و إنما ذلك لعلاقة بينهما .

فلنا أن نقول :

إن بين الواجب تعالى .

و بين الممكنات ، رابطة خاصة ، سموها المبدئية .

كما بين :

الشبح .

وذى الشبح .

تقتضى أن يكون :

العلم بالذات .

عين العلم بالممكنات .

لا تفاوت بينهما إلا بالاعتبار

فإن تقل . كيف ؟ .

نقول : لا كيف ؛ فإن علم الواجب ، ليس كعلومنا ، فيجوز أن يقع بنحو ، لا يقع عليه علومنا .

وأطال فى الكلام على هذا المخلص ، وفرع عليه ما فرع] .

⁂

وأنا أقول ـ بعد المساهلة معه ، فى قياسه البارد ـ :

هذا الكلام بمنزلة أن يقال : علم الواجب تعالى بالممكنات ، عين ذاته .

[١٤٥] هذا ما رأينا ذكره فى هذا المقام .

ولا يرد عليه شىء ؛ لأنا لانعلم كيف يعلم ، حتى نورد عليه

ولا يخفى سخافته .

وليت شعرى ! ! إن كان مثل هذا مخلصا،فلم لم يعتمدوه فى جميع ماأوردفى الإلهيات.

و ينقطع عرق البرهان بالـكلية ، و يقام حجاب على عين النظر ، و يطلق العنان لـكل مدع ، يدعى ما ير يد .

ثم يزعم أن ليس يلزم على دعواه محال ؛ فإن الـكيف مجهول ، والتنز يه معلوم .

و بالجملة ، فهذا وأمثاله ، مما يعدونه فضلا ، من قولهم :

يعلم علما لانعلمه .

أو يتعلق تعلقا لا نعلمه .

أو ما يشبه ذلك .

أقوال ، قد أطفأت نور العلم من العالم ، وضر بت على قلوب الأذكياء خيام الجهل .

كيف . . . . ولم يثبت لدينا شىء من الأشياء ، إلا بنور عقلنا ؛ فهل يسوغ لنا بعد ذلك ، أن نسمه بالجهل والعمى ؟ !

وأى مرجح لإيغال مثل هذا المجون ، فى توجيه قول الحـكيم ، الذى لايسوغ إلا ما قضى به برهانه ؟ .

فإن لم يعلم ، فهو موقوف ، حتى يعلم .

تفطن ! ! فلست أطيل فى بيان الأباطيل .

وألفاظ الشارح بعد ، ظاهرة ، غنية عن الشرح .

[١٤٥] [هذا ما رأينا ذكره . . . . الخ] .

أى فى مقام تحقيق علم الله تعالى ، بغيره من الممكنات .

[١٤٦] ولنا فى تحقيق مذهبهم كلام آخر ، يعلو عن طور علم الكلام ، وسنأتى عليه فى رسالة منفردة ، إن وفقنا الله تعالى المنعام .

[١٤٧] فإن قلت : علم الواجب تعالى ، حضورى .

---

[١٤٦] [ولنا فى تحقيق مذهبهم] .

أى مذهب الحكماء ، كلام آخر ، سوى هذا الكلام الباطل ، يعلو عن طور ، ومقام علم الكلام .

وليس ينبغى أن يذكر إلا لقوم قد رَقوا فى الفلسفة أعلى مقام .

ولعل هذا التحقيق هو ما أتى عليه فى رسالته المسماة بـ [الزوراء] .

وقد تتحقق لب الحق فيه ، من رسالتنا [الواردات] .

وهذا مشرب صوفى ، لا يذوقه إلا من عوفى فصوفى .

فإن خرجت من ظلمات الوهم ، والارتياب . وأشرقت الأرض بنور ربها، ووضع الكتاب ، فُتح لك من الحقائق أبواب ، وظفرت بحقيقة الصواب ، وكنت من العرفاء ذوى الألباب .

وإلا فأنت محجوب ، ونظرك مقلوب .

فأجهد نفسك أيها الطالب ، واجعل همك أعلى المقاصد ، وأسنى المطالب، فليس الأمر ما أنت فيه ، بل وراء ذلك ما أنت مخفيه ، والحق فيك مبديه .

وليس هذا مقام الكلام ، وإلا لأسمعتك صريف الأقلام .

ولعلنا نأتى على هذه المسألة بوجه أبسط وأعلى ، فى مقام آخر ، أو فى كتاب آخر. والله الموفق .

[١٤٧] [فإن قلت : علم الواجب تعالى حضورى . . . . الخ] .

أقول : قد تلونا عليك ما اصطفيناه فى علمه ، بغيره .

والمرضى عند المحققين ، وعندنا ، أن علمه بذاته ، هو عين ذاته .

وحضور الشىء عند نفسه يستلزم المغايرة بين :

الشىء .

ونفسه .

والتغاير الاعتبارى يستلزم أن لا يكون ذات الواجب ـ من حيث هو ـ من غير اعتبار قيدزائد، عالما بنفسه ، بل يكون مع اعتبار قيد ، عالمابذاته ، من حيث هى .

أو يكون ـ من حيث هى ـ عالما بذاته ، مع قيد آخر .

والتعبير بعدم العينية لا يجدى نفعا ؛ لأنه أيضا نسبة .

قلت : عدم العينية نفى للنسبة .

ونفى النسبة قد يكون للوحدة ، وانتفاء الاثنينية ، فلا يستدعى المغايرة .

وأيضا لا محذور فى أن تكون الذات ـ مع اعتبار قيد ـ عالما بذاته ، من حيث هى ؛ لأن الذات مع القيد ، متحدة فى الوجود ، مع الذات ، من حيث هى .

ولما لم يكن صورة ذاته ، فى ذاته ، كان علمه بذاته حضوريا ، لحضور ذاته عند ذاته .

لا حصوليا .

فإن قلت : لا يصح لك أن تقول : علم الواجب حضورى فإنك تقول حينئذ : إن ذاته حاضرة عند ذاته .

وحضور شىء عند شىء يقتضى :

حاضرا .

ومحضورا عنده .

وكل منهما مغاير للآخر .

لحضور الشىء عند نفسه ، يستلزم المغايرة بين الشىء ونفسه .

وذلك اللازم محال .

لحضور الشىء عند نفسه محال .

. . . .

فـكون علم الواجب حضوريا محال .

فإن أجبت بأن التغاير الاعتبارى ، كاف .

أى ذات الواجب ـ من حيث هى علم ـ حاضر .

ومن حيث هى عالم ، محضور عنده .

فذلك يستلزم أن لا يكون ذات الواجب ـ بقطع النظر عن جميع الحيثيات ـ عالما بذاته ، وإلا لزم المحال المذكور ؛ لعدم اختلاف الحيثية حينئذ .

بل يـكون الواجب تعالى ـ مع اعتبار قيد ـ عالما بذاته ، من حيث هى .

أو العكس .

أو التقييد من الجانبين .

وكون ذات الواجب تعالى ـ بقطع النظر عن جميع الحيثيات ـ غـير عالم بذاته ، قول باحتياج ذاته ، فى علمه بذاته ، إلى انضمام الحيثيات ، وهو باطل .

فإن أجبت أيضا ، بأن الحضور إنمـا يقتضى تغايرا ، إن كان مضمون موجبة ، كأن يقال :

ذاته حاضرة عند ذاته .

فإنه يقتضى نسبة ذات الطرفين .

أما إن كان المراد منه ماهو لازمه ، وهو مضمون سالبة قائله :

ذاته ليست بغائبة عن ذاته .

فلا يقتضى تغايرا .

فذلك لايجديك نفعا ؛ فإن السلب نسبة تطلب طرفين .

فالتغاير لازم .

قلنا : ذلك القول ـ أى أن علمه تعالى بذاته ، حضورى ـ صحيح .

وسلب الغيبة ، هو عبارة عن سلب النسبة .

. . . .

وسلب النسبة قد يكون لـكون الموضوع واحدا ، لا نسبة بينه و بين شىء آخر ، أى لا تعدد فيه بوجه .

فقولنا : ـ ليست الذات بغائبة عن الذات ـ سلب للغيبة .

وصدقه بوحدة الذات للذات ، بحيث لا تغاير فيها بوجه من الوجوه ، حتى تتصور الغيبة .

فلا يستدعى المغايرة ، بل عدمها .

فحضور الذات عند الذات ، لا يستلزم المغايرة ، بين الشىء ونفسه ، كما زعمت .

فدعوى ـ أن العلم حضورى ـ صحيحة .

وأيضاً ، لو قبلنا المغايرة ، فالتغاير الاعتبارى كاف .

قولك ـ يلزم أن لا يكون الذات ، بقطع النظر عن جميع الحيثيات عالما بذاته .

قلنا : لا ضير فيه ؛ فإن قطع النظر عن جميع الحيثيات ، هو قطع النظر ، عن حيثية العلم .

ولا ريب فى أنه ـ بقطع النظر عن حيثية العلم ـ لا يكون عالما بشىء ، بل إنما يكون عالما بذاته ، إذا لوحظ بحيثية كونه علما ، أو عالما .

وكل هذه الحيثيات متحدة فى الخارج ، مع الذات .

إنما التغاير فى اللحاظ ، والاعتبارات فقط ، لتصور الحـكم .

فحديث الاحتياج والانضمام ، لا يسمع .

وليس هذا بأغرب من قول الشيخ الأشعرى :

[إن الذات بذاتهـا ، ليست بعالمة ، إلا بانضمام مغايرها فى الوجود ، وهو صفة العلم] .

فجعلها محتاجة إلى أمر زائد فى الخارج يقوم بها .

⁂

. . . .

وتمام القول : أن التعبير بحضور الذات عند الذات ، وما ينحو نحو هـذا من الألفاظ ، إنما هو للاصطلاحات اللغوية والعرضية ، وهى فى الواقع لاتقتضى تغايرا .

بل ذلك للتفهيم والتفاهم .

⁂

وقد يقرر الإشكال بوجه آخر ، حاصله :

أن الواجب تعالى ، لايصح أن يعلم ذاته ، لأن العلم :

إما إضافة .

أو صفة ذات إضافة .

على اختلاف فيه .

فلو علم ذاته ، لـكان لذاته نسبة إلى ذاته .

والنسبة تستدعى طرفين ، ولا يكونان متحدين ، وإلا كانا طرفا واحدا .

فهما متغايران .

فتكون ذاته مغايرة لذاته .

هذا خلف .

فإن قلتم : التغاير الاعتبارى كاف.

قلنا : كلامنا فى مرتبة الذات ، وهى واحدة من جميع الوجوه .

والواحد من كل وجه ، لايعتريه تعدد الاعتبار .

وهى شبهة « الطبيعيين » فى القول بالواجب ، غير الشاعر .

وجوابه :

أولا : بمنع أن الواجب واحد من جميع الوجوه ، فإن شيئا من الأشياء لايخلو من تعدد الحيثيات الاعتبارية ، وإن كانت سلبية .

[١٤٨] [قادر على جميع الممكنات] .

باتفاق المتكلمين والحكماء .

لكن القدرة عند المتكلمين ، عبارة عن .

صحة الفعل والترك .

وعند الحكماء ، عبارة عن كونه بحيث :

إن شاء فعل ، و إن لم يشأ لم يفعل .

ومقدم الشرطية الأولى ، بالنسبة إلى وقوع العالم ، دائم الوقوع .

قانا اعتبار كونه .

علما ، وعالما ، ومعلوما .

و إن كان لا اثنينية فى نفس ذاته ، ولا فى صفاته الوجودية .

وهذا الجواب لايخلو عن كدر .

وثانيا : ما أقول : إن العلم ليس نسبة .

ولايقتضى نسبة إلا لتغاير بين العالم والمعلوم ؛ لإثبات الملاءمة ، ليتحقق الانكشاف .

أما عند اتحاد العالم والمعلوم ، فلا يحتاج إلى النسبة .

بل العلم هو حالة الانكشاف .

فإن كان للذات على الذات ، فهو هو .

و إن كان لمغاير ، فلابد من رابط يربط العالم بالمعلوم ، و إلا لكان كل ذى علم ، عالما بكل معلوم .

وهو بديهى البطلان .

وعلى الجملة : فمسألة العلم ، محل نظار جديد .

[١٤٨] [قادر على جميع الممكنات . . . الخ] .

ومقدم الشرطية الثانية ، بالنسبة إلى وجود العالم ، دائم اللاوقوع .

وصدق الشرطية لايستلزم صدق طرفيها ، فلا ينافى كذبهما .

ودوام الفعل ، وامتناع الترك ، بسبب الغير ، لاينافى الاختيار .

كما أن العاقل ــ مادام عاقلا ــ يغمض عينيه ، كلما قربت إبرة من عينيه ، بقصد الغمز فيها ، من غير تخلف .

مع أنه يغمضها بالاختيار .

وامتناع ترك الإغماض ، بسبب كونه عالما بضرر الترك ، لاينافى الاختيار .

فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته ؟

أقول : ومن الصفات الكمالية ، التى يجب أن يتصف بها الحق الواجب تعالى، أنه قادر على جميع الممكنات ، أى قادر على إحداث كل فرد ، من أفراد الممكنات ، على الإطلاق بدون استثناء .

وإنما قلنا : [على إحداث] لما أن علة الاحتياج عندنا ، هى الحدوث ، لا الإمكان .

ومن ثم قال الشيخ الأشعرى :

[إن احتياج الجواهر حال بقائها ، إنما هو بواسطة ما يجب تجدده من أعراضها] .

وقلنا : [كل فرد] لما أن المراد أن لايخرج فرد من أفراد الممكنات ، عن قبوله للتأثر عن البارى تعالى .

لا أنه قادر على أن يوجد جميع الممكنات بأسرها ؛ فإنه من المحالات ؛ لأن الممكنات غير متناهية .

وإيجاد مجموع ما لا يتناهى محال .

وقلنا : [بدون استثناء] لما أن صفات المعانى ، عند المنصف ، ليست .

. . . .

عينا بحسب المفهوم .

ولا غيرا بحسب الوجود .

فهى فى الوجود الخارجى عين الذات

فليست من الممكنات .

نعم تستثنى من الممكنات فى عبارة [غيره] .

ومفاهيمها الذهنية قائمة بالأذهان ، مقدورة بالضرورة .

⁂

وإطلاق هذه المقالة ـ أى أنه تعالى قادر على جميع الممكنات ، باتفاق المتكلمين والحكماء ـ بناء على تحقيق مذهب الحكماء ، من أن جميع الممكنات ، صادرة بتأثير الله تعالى .

والوسائط شروط ومعدات .

بل وعلى غير تحقيقه ، كما يعلم بالتأمل .

إلا أن القدرة عند المتكلمين ، هى :

[صفة تقتضى كون الفاعل ، بحيث يتمكن من الفعل والترك ـ أى عدم الفعل ـ] .

أو هى :

[كونه بحيث يتمكن] .

أو هى :

[نفس التمكن] .

وذلك بحيث يجوز منه الفعل والترك ، بالنسبة إلى شىء واحد ، جوازا وقوعيا ، بأن لا يمتنع أحدهما لذات الفاعل ، ولا للازم ذاته .

⁂

وعند الحكماء ، هى :

. . . .

[كون الفاعل بحيث إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل] أى أن يكون فعله موقوفا على مشيئته .

سواء كان بحيث يجب الفعل ، لوجوب المشيئة .

أم لا .

فهو أعم من تفسير المتكلمين مطلقا .

وتفسير القدرة بهذا المعنى مما اختص به الحكماء .

وتفسيرها بالمعنى الأول ، مما اختص به المتكلمون .

وليس شىء من تعريف أحدهما ، يسمى قدرة عند الآخر .

وإن كان المتكلمون لا ينكرون حصول المعنى الأعم ، فى شأن الواجب تعالى ؛ لوجوده فى ضمن الأخص القائلين به .

فلا إيراد ولا جواب .

فإذن يكون معنى قضية المصنف على مذهب المتكلمين :

أن البارى تعالى ، إذا قيس إلى أى ممكن من الممكنات ، فهو بحيث ، له أن يوجده ، وله أن لا يوجده ؛ ليس يمتنع عليه واحد منهما ، ولا يجب منه كذلك ؛ الا لذات الواجب تعالى ، ولا للازم من لوازمه .

فليس لممكن من الممكنات وجوب ولا امتناع بوجه .

فهو فى الإيجاد مختار اختيارا مطلقا مرددا ، على هذا .

⁂

وعلى مذهب الحكماء أن البارى تعالى ، بحيث إن شاء ممكنا صدر عنه ، وإن لم يشأ لم يصدر شىء وجب له أحد الطرفين فى شىء من الممكنات ، أو لم يجب .

وهذا عموم فى المفهوم ، وإلا فالواقع الشق الأول ، أى وجوب أحد الطرفين ؛ لأنه عدم تمام الاستعداد ، يجب الفيض ؛ لوجوب المشيئة ؛ لعموم الفيض والجود .

. . . .

وعند عدمه ، يجب عدم الفيض ، لعدم المشيئة ، بعدم القبول .

فالفعل فى الحقيقة ، واجب الوقوع ، أو اللاوقوع ، و إن كان ذلك موقوفا على مشيئته .

ثم إن مقدم الشرطية الأولى ـ أى قولنا: إن شاء فعل ـ بالقياس إلى وجود العالم ، دائم الوقوع .

وتاليها لازم ؛ لوقوع مقدمها .

أى أزلى أبدى ؛ لعدم توقف الفيض فى زمن من الأزمان .

ومقدم الشرطية الثانية ، بالقياس إلى وجود العالم ـ أى ما يتحقق به مفهوم العالم ، فى الخارج ـ دائم اللاوقوع .

أى أن مشيئة الحق للإيجاد دائمية ، لاتنقطع أزلا ، وأبدا .

و إن كان قد لا يشاء فردا خاصا ، فى زمن خاص ؛ لعدم الاستعداد مثلا .

⁂

و بالجملة : فالحق تعالى ، خلاق أزلا وأبدا ؛ لأنه مريد للإيجاد أزلا وأبدا ، و إن كانت الحوادث فى تعاقب .

إن قلت : إن كان مقدم الشرطية الثانية ، ليس بواقع ألبتة ، فتاليها كذلك ، فهما كاذبان .

فقد كذبت الشرطية .

فلم يتم التعريف .

قلنا : قد تقرر : أن صدق الشرطية اللزومية ، لا يتوقف على صدق طرفيها ، بل يتوقف على صدق تاليها ، على فرض صدق مقدمها .

وهو هٰهنا كذلك .

وهذا الإشكال وهم ، و إلا فالمقدم صادق فى بعض الممكنات ، كما ذكرت .

. . . .

إن قلت : إن كان الواقع وجوب أحد الطرفين ، بالنسبة إلى الواجب تعالى ، فهذا هو القول بنفي الاختيار ، مع أنكم تقولون : بأنه مختار .

و إنْ هذا إلا تناقض .

قلت : دوام الفعل ـ أى لزومه ـ وامتناع الترك .

أو العكس ، أى وجوب الترك ، وامتناع الفعل ، بسبب أمر مغاير للذات ، وهو المشيئة ، مثلا ، لاينافى الاختيار .

بل الفاعل قد يختــار الفعل ، و يرضى به ، ومع ذلك يوجبه على نفسه ، بموجب ما ، كعلمه بغايته اللائقة ، أوالمنافرة ، ولا تنافى بينهما .

ألا ترى أن العاقل ما دام عاقلا ، إذا قصده قاصد بإبرة ، ليغمز عينه بها ؛ فإنه يغمضها ، ولا يتخلف إغماضها عن مشيئته ، بحيث لايتمكنه تركه ، مع أن الإغماض باختياره ؛ لما أنه بتمديد الأعصاب ، وقبضها ، عند المقتضى ، بالإرادة .

وامتناع الترك ؛ لعلمه بضرر الترك .

لا ينافى اختياره .

وكذلك السخى المار على متلهف من العطش ، أو متضرر من الجوع ، ومعه ما يسد رمقه ؛ فإنه لا يتمالك نفسه ، إلا أن يزيل ما بهــذا المسكين من الألم ، ومع ذلك لا يجد من نفسه قاهرا على ذلك ، بل إنما هو باختياره و إرادته ، وطوعه .

فما ظنك بمن علم المضار والمنافع ، بعلم هو عين ذاته ، وكان من أوصاف ذاته ، الجود العام ؟

فاختياره اختيار ، فوق هذا الاختيار ، بحيث لانسبة .

والتمثيل للتقريب .

و بالجملة : فأمثال هذا ، وجوب بالاختيار .

والواجب بالاختيار ، لا ينافى الاختيار .

. . . .

قال قائل : الوجوب للازم الذات ، هو عين الوجوب للذات ، وهذه التمحلات كلها تستر تحت كنف العبارات ، وتبجح على الشارح بما لا يليق به .

وأنا أقول :

أولا : إن من له أدنى عقل ، يفرق .

بين الصادر عن الذات ، لنفس الذات، بحيث لا يتوقف على شعور الذات به .

و بين ما لا يصدر عن الذات،إلا بواسطة شعور الذات ، وعلمها به،و إصدارها له عن رضى ؛ بحيث لا تعترضها الضرورة فى ذلك ، أى بحيث يكون مصدرها نفس الاختيار ؛ و إن كان يجب وقوعه ، لكون الذات لا تعتريها شائبة البخل ، أو ما يشبه ذلك .

فإن هذا الثانى بالاختيار .

والأول : بالاضطرار .

وثانيا : أنه لا محيص للمتكلم عنه ، أى عن القول بالوجوب للازم الذات ؛ فإن علم الواجب بالممكنات ، لا يجوز أن يكون اختياريا عنده ، و إلا لكان العلم بها حادثا ، وهو مستلزم لسبق الجهل ، وهو محال .

فإذن علمه بالممكنات ، على ما هى عليه ، وعلى وجه وقوعها فى الخارج ، لازم لذاته و إرادته إنما تتعلق على وفق علمه ، ولا يتصور بينهما الخلاف ، و إلا لزم انقلاب العلم جهلا وقدرته إنما تتعلق على وفق إرادته ، و إلا لزم هذا اللازم بعينه أيضا فإذن إيجاده لمخصوص معين لازم لما هو لازم لذاته ، ولا يتمكن أن يختار سوى ما علمه بعلمه الذى هو لازم لذاته ، فوجب أن يصدر عنه ، ومحال أن لا يخلقه .

فعاد إلى قول الحكيم .

. . . .

وأيضاً ، عند تمام الاستعداد :

إما أن يكون الواجب تقدس ، عالما بتمام الاستعداد .

أم لا .

الثانى : محال ؛ للزوم الجهل .

وعلى الأول :

إما أن يكون تركه للفيض ، حكمة .

أم لا .

الثانى محال ؛ للزوم العبث .

وعلى الأول :

إما أن تعود الحكمة إلى ذات الواجب .

أو إلى ذات المستعد :

أو إلى سواهما .

أو لا تعود إلى شىء .

الأول : محال ؛ إذ لا يتجدد للبارى كمال .

والرابع : كذلك إذ لا بد من الموضوع .

فيبقى الثانى ، والثالث .

ولا بد فى الثالث من أن يكون السوى،من متعلقات الممكن ضرورةعدم العلاقة بين المتباينات .

فرجع فى الحقيقة إلى الثانى ، فلم يكن تام الاستعداد ، وقد فرض تمامه .

هذا خلف .

فلا يصح ترك الفيض بوجه من الوجوه ؛ وذلك لما قام من البرهان على أن

[١٤٩] فهو تعالى قادر على جميع الممكنات .

الواجب حكيم ، ومن حكمته أن يوصل إلى كل ذى حق حقه .

[شَهِدَ ٱللّٰهُ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ ؛ وَٱلْمَلَائِكَةُ ، وَأُولُو ٱلْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ] .

[وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً] .

وعند عدم تمام الاستعداد ، إن تحقق الفيض ، فقد كان تام الاستعداد .

هذا خلف .

وإلا لكان لحكمة تعود إلى الحادث ، وهى ما به يتم استعداده ، حتى يفاض عليه .

فرجع ذلك إلى الوجوب لما كان لا زما لذاته ، وهو لحكمة .

فأين تذهبون ؟ ! !

فقول أصحابنا بهذا الاختيار الذى ذهبوا إليه ، وهو الاختيار المردد فى الواقع ، قول بأفواههم ، تنافيه قواعدهم وعقائدهم .

*

والحق أن لا خلاف بينهم و بين الحكماء ، فى هذا المقام ؛ إلا فى المقالات اللفظية التى لا تقام فى وجوه المقدمات اليقينية .

و بعد ذلك كله ، فحقيقة الحق لم تزل محجبة بحجب ألفاظ ، و إنما يتنورها الفطن عندالتدبر والتأمل.

ولعل الله تعالى يوفقنا لإيضاحها،إيضاحا شافيا فى غير هذا الكتاب . ثم بما بيّنا يندفع ما فى الحواشى هنا .

[١٤٩] [فهو تعالى قادر على جميع الممكنات . . . الخ] .

أقول : لما بين كلمة الاتفاق ومناط الاختلاف ، فى المدعى ؛ أخذ يبيّن الدليل على ثبوته على كلا المشربين .

لأن المقتضى لقدرته ، هو الذات .

والمصحح للمقدورية ، هو الإمكان .

فإذا ثبتت قدرته فى البعض ، ثبتت فى الكل .

ولأن الإمكان مشترك بين الممكنات .

ولا بد للممكن ـ على تقدير وجوده ـ من الانتهاء إلى الواجب ، وقد ثبت أنه فاعل بالاختيار .

فيكون قادرا عليه ؛ لأن العجز عن البعض نقص .

وهو على الله تعالى محال .

فقال : إذا تحققت معنى القدرة ، وما ابتنى عليه ، فاعلم أنه تعالى قادر على جميع الممكنات :

أما كونه قادرا على الممكن ، فلأن قدرته من لوازم ذاته : سواء كانت زائدة على ذاته ، أو من اعتبارات ذاته .

والمصحح للمقدورية وقبول التأثير من المؤثر ، هو الإمكان ؛ إذ معنى كون الشيء ممكنا .

أنه ليس له الوجود من ذاته ، وليس فى ذاته ما يمنع الوجود .

بل يقبل التأثر بأحدهما عن الغير .

وإذا كان الواجب قادراً ،والممكن قابلا ،وليس من ذاته أن ينافى أحد الأثرين ، فالواجب تعالى له .

أن يفيض الوجود على الممكن .

وله أن لا يفيض .

عند المتكلم .

أو إن شاء أفاض ، وإن لم يشأ لم يفض .

. . . .

عند الحكيم ، على ما فيها .

☆☆☆

وأما عموم قدرته للجميع :

فلأنه إذا ثبتت قدرته على البعض ، فقد ثبتت قدرته على الكل .

لاتحاد علة القبول فى الممكن ، ولزوم القدرة للذات الواجب .

وأيضا ؛ لأن الإمكان مشترك بين جميع الممكنات ، ولا بد للممكن أيا كان ،من أن ينتهى إلى الواجب .

وقد ثبت أن الواجب مختار ؛ لأنه عالم .

والمختار لا محالة قادر .

فكل ممكن ينتهى لا محالة إلى القادر .

وما كان مقدورا بعلله ، فهو مقدور بذاته .

فقد عمت قدرته جميع الممكنات .

وأيضا العجز عن الفيض على القابل ، ليس إلا لمانع غير ذاتى.

فيكون لذلك المانع يد على الواجب ،حتى منعه ،فيكون عجزا.

وهو عليه تعالى محال .

أما الاستعداد وعدمه ، فلا يعدمانعا ، ولا غير مانع ، بل يعد كأنه من تمام حقيقة الممكن ، أو لإتمامها .

ولسنا نطلب إلا كون البارى تعالى .

له الفعل والترك .

أو إن شاء فعل ، و إن لم يشأ لم يفعل .

[١٥٠] مع أن النصوص قاطعة بعموم قدرته ، كقوله تعالى :
[وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ] .

و إن كان لذلك لوازم ، تستصحب عند الإيجاد ، خصوصا والكل من تأثيره .
فلا يعد شيء ما نعا ، بل ذلك تخصيص منه و إحكام .
وهذا عام لكل ممكن .
فلا تلتفت لما هوس به الحواشي هنا .
[١٥٠] [مع أن النصوص قاطعة . . . الخ] .
أقول : استئناس منه بالنصوص لكلا الفريقين :
أى المتكلمين ، والحكماء .
فإن لفظ الآية [أى قدير] متحمل للمعنيين السابقين ، و إن كان كل منهما قد أبطل ما ادعاه الآخر ، فى التعيين بأدلة عقلية ، بها يطبق الآية على مراده خاصة .
ثم إن [الشيء] فى الآية ، لو يراد منه مصطلح القوم ، يشمل الصفات على رأى الأشاعرة مع أنها صادرة بمحض الإيجاب عندهم .
فلا تكون مقدورة .
فتكون مستثناة من الآية بدليل عقلى ، ولا بأس به .
فعلى هذا ، لو أقيم برهان عقلى على أن البارى تعالى موجب فى بعض الأشياء من العالم ، لا يعارض بالآية :
فإن الموجَب خارج بالدليل العقلى .
والقرينة العقلية من المخصصات .
وكونها من المخصصات ، فى موضوع ، دون موضوع ، مع اتحاد المنشأ ، تحكم .
و بالجملة : فلا يليق بأحد المستثنين أن يشنع بالآخر .
وأما إن أريد من الشيء ، ما كان عند المخاطبين شيئا ، وهو ما كان يراه عامة

[١٥١] قيل الأولى ، فى إثبات هذا المطلب،بل سائر المطالب ، التى لايتوقف إرسال الرسول عليها أن يتمسك بالدلائل السمعية .

قلت : كون شمول القدرة مما لا يتوقف عليه إرسال الرسول ، بحسب نفس الأمر ، مسلم ؛ إذ لو فرض قدرته على الإرسال فقط ، لـكفى فى صدور الإرسال منه .

لـكن إثبات إرسال الرسول ، يتوقف على إثبات شمول القدرة ؛ إذ طريق إثباته ، أن المعجزة فعل الله ، خارق للعادة .

وقد صدر منه حال دعوى النبوة .

العرب ، فى ذلك الوقت ، فليس الشيء شاملا لصفات البارى تعالى ، ولا لـكثير مما لم يـكن يخطر ببالهم ، و إنما يدخل تحت القدرة ، بالبرهان .

فلا تصلح الآية مستندا ، بل ولا مؤنسا .

و إن أريد به مايفهم عند قول القائل ، أنا القادر على كل شيء ، أى ماهو خارج عن ذات المتكلم ؛ فإنه الممتن به ، أوالمتمدح به ، أوالمهدد به ، أو مايشبه ذلك.

فقد دل ذلك على العموم ، بدون استثناء شيء .

فإن الصفات لم تـكن داخلة فيه ، حتى تحتاج لا ستثنائها منه .

ولمن أخذ بهذا، مع نفى تجويز التخصيص بالقرينة العقلية ، أن يشنع بمن استثنى شيئا ، ولـكنه ليس .

و بهذا تعلم ذهاب ما افتخر به الـكلنبوى هباء منثورا .

[١٥١] [قيل : الأولى . . . . الخ] .

أقول : قال السعد التفتازانى ـ فى شرح المقاصد ـ بعد أن ضعف الأدلة على شمول قدرته تعالى :

[فالأولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته ،من مثل هذه الآية] وكذا قال فى شمول العلم :

و إذا خالف الفاعل المختار عادته ، حين استدعاء النبى تصديقه بأمر يخالف عادته، دل ذلك الأمر على تصديقه قطعا .

وهذا متوقف على إثبات كونه فعلا له .

وكونه فعلا له ، مثبت بشمول القدرة ؛ إذ لا دليل لنا على أن خصوص المعجزة فعل الله تعالى ، ومقدوره ، و إن زعمه المعتزلة .

واحتمال وجوده فى نفس الأمر ، لا يجدى نفعا .

فلا يتم ما قيل : إن الأولى فى هذا المطلب ، بل سائر المطالب التى لا يتوقف إرسال الرسول عليها ، أن يتمسك بالدلائل السمعية ، فيستدل على شمول القدرة ، بقوله تعالى :

[إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ] وأمثاله .

[أما سمعا :

فلمثل قوله : « وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » .

« عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ » .

إلى غير ذلك من الآيات . . .] .

فقد حكم بصحة الاستدلال ، بالسمعيات فى أمثال هذه المسائل التى لا يتوقف إرسال الرسول عليها ، وأولويته .

قال : [قلت : كون شمول القدرة . . الخ] .

أقول : هذا رد على « التفتا زانى » فى قوله السابق .

وهو أن شمول القدرة، ليس مما يتوقف عليه الإرسال، فالأولى أن يتمسك فيه بالسمع.

⁂

وحاصل الرد : أنك ماذا أردت بقولك :

[إن الإرسال لا يتوقف على الشمول المذكور ؟] .

فإن أردت به أن صدور الإرسال من الله فى نفسه ــ أى بالنظر إلى الواقع ــ لا يتوقف عليه .

. . . .

فمسلم ؛ إذ لو فرض قدرة البارى على الإرسال فقط ، لـكفى فى صدور الإرسال منه ، سواء كان الرسول مقدوراً له أم لا .

والمرسل إليهم مقدورين له ، أم لا .

والمعجزة مقدورة له ، أم لا .

و بالجملة : سواء قدر على شىء سوى الإرسال ، و بعض لوازمه ، أم لا .

ومثل هذا يقال فى شمول الإرادة ، والعلم .

ولـكن هـذا لايفيد فى صحـة الاكتفاء بالسمعيات فى العلم ؛ بشمول القدرة ، والإرادة ، والعلم ؛ فإنه ليس كل ما لا يتوقف عليـه الشىء فى الخارج ، لا يتوقف عليه فى العلم .

فإن الواجب لايتوقف على الممكنات ، فى الخارج ، ويتوقف العلم بثبوته ، على العلم بثبوتها ؛ فإنها طريق الاستدلال عليه .

و إن أردت أن العلم بثبوت الإرسال ، لايتوقف على العلم بشمول القدرة والإرادة والعلم .

فممنوع .

و بيان الوجه فيه : أن طريق إثبات الإرسال منحصر فى قياس ينتقل إليه ذهن من شاهد المعجزة .

صورته : أن المعجزة فعل الله خارق للعادة .

وقد صدر عن البارى تعالى ، حال دعوى هـذا الشخص للنبوة ، واستدعائه للتصديق .

وكلمـا خالف المختار عادته ــ حين استدعاء النبى التصديق ــ بأمر يخالف عادة ذلك المختار ؛ دل ذلك على تصديق النبى قطعا عاديا .

. . . .

والمقدم واقع ؛ لمـا تقدم من أن المعجزة فعل الله مخالف للعادة ، حين استدعاء النبي التصديق .

فالتالى واقع ، وهو أن هذا الامر دال على صدق هذا النبي .

وهذا الطريق موقوف على أنها فعل الله .

ولا يمكن إثباته إلا بإثبات شمول فعله .

وشمول فعله مستلزم لشمول قدرته ، بل و إرادته وعلمه .

إذ لو لم يكن فعله وقدرته عامين ، لم يكن لنا دليل ، على أن خصوص هذا الفعل الخارق ، من أفعاله تعالى ، و إن زعمه المعتزلة قائلين:

إن للناظر عند صدور المعجزة قرائن وأحوالا ، ترشده إلى أن الفعل فعل الله .

فإن هذا زعم بغير برهان .

وأما احتمال أن هـذا فعل الله فى الواقع ، فلا يجدى ؛ فإن المقام مقام إثبات ، لا مقام تجويز .

وحاصل الـكلام : أنه لاطريق عندنا لإثبات الرسالة ، إلا المعجزة .

والمعجزة حادثة من حوادث العالم .

فلولم نعلم بأن كل حادث ، فإنما صدوره من الواجب ، لم يكن لنا علم بأن حادثاً خاصاً ، هو المعجزة ، صادر من الواجب تعالى .

فإنا لمـا جوزنا أن يصدر عن غـيره صوادر ، فلنجوز أن هذا الصادر الخاص ـ أى المعجزة ـ صادر عن غيره .

فلا بد لنا على أن من وقعت على يديه مرسل من عنده ؛ إذ لا نسبة بين الدال والمدلول حينئذ .

فالعلم بالإرسال ، موقوف على العلم بعموم فعله .

. . . .

فلو لم يحصل هذا العلم إلا من طريق الإرسال ، لَدَارَ .

إن قلت : قد يدلنا عظم الصادر ، وكونه ليس مما يصدر عن الخلق ، فى العادة ، على أنه صادر من الواجب تعالى ، بدون توقف على علم بعموم الفعل . كما يقول المعتزلة.

قلت : تلك الدلالة موقوفة على أن نحيط بجميع أفراد الموجودات ، سوى الله تعالى ، ونعلم حد ماتقف عنده قواها ، فى التأثير ؛ حتى نعلم أن مثل هذا الأثر ، ليس مما يصدر عن شىء منها .

وذلك غير ممكن بالضرورة .

ولم لا يجوز أن يكون فى طاقة بشر — فضلا عن ملك — أن يجعل :

السماء كالعهن .

والجبال ، كالمهل .

بقوة نفسه الناطقة .

لاسبيل إلى قطع هذا الإمكان ؛ إلا بالاستدلال على أن الممكن لايصدر عنه شىء أصلا ، حتى ينسب الكل إليه تعالى .

فلم يتم ماقاله « السعد » على أن الأدلة السمعية لاتفيد اليقين فى أمثال هذه الموارد ، على التحقيق .

فإن للخطاب دواعى ، ومقتضيات وقرائن أحوال ، تخصه ببعض الموضوعات .

وكم من عامٍّ فى النصوص ، قد أريد به الخصوص ؟ !

وخاص منها أريد به العموم ؟ !

غاية ماتفيده الظن الغالب .

فلا تكترث بما زخرفوه هنا .

ثم بما قررنا يندفع بعض ما أورده الكلنبوى ، وعبد الحكيم على الشارح .

. . . .

ثم إن الكلنبوى قال :

لقائل أن يقول لا يتوقف التصديق بالإرسال ، على شمول القدرة والعلم ، أو غير ذلك .

فإن دلالة المعجزات على الإرسال ، دلالة عادية ، لا عقلية ؛ إذ ليست أدلة عقلية مرتبطة نفسها ، بمدلولاتها ، بحيث لا يجوز تقديرها غير دالة على مدلولاتها .

فإن من خوارق العادات ـ كانفطار السماوات ، وانتثار الكواكب ـ مايحصل عند انقضاء الدنيا ، وليس دالا فى ذلك الوقت على الإرسال .

ولكن مع ذلك ، يخلق الله تعالى عقيب مشاهدتها ، عند دعوى النبوة ، العلم القطعى بصدق النبى ، بناء على أن إيجاد الواجب ، ليس مشروطا بإعداد مُعِدٍّ عندهم .

ثم أورد إيرادات ، محصلها واحد ، وهو أنه :

لو توقف التصديق بالإرسال ، على شىء من الإلهيات ، سوى المعجزات ، لاشتغل النبيون بإثباته أولا ، قبل ادعاء النبوة .

وذلك قطعى البطلان .

والحاصل أنه يريد أن المعجزة ، كافية فى التصديق ، وإن لم يقف المخاطب على شىء من الإلهيات ، حتى ثبوت الواجب .

ونحن نقول : قوله :

[إن دلالة المعجزات عادية . . . الخ] .

مسلم ؛ فإن العقل يجوز أن يكون هذا الفعل الخارق ، لغير هذا الأمر ، أى التصديق ، تجويزا إمكانيا صرفا .

ولكنه لا ينقص فى الجزم بأنه لهذا الأمر ، عن درجة الجزم بالمتواتر ، لمن تواتر عنده ؛ إذ مثل هذا التجويز واقع فيه .

وإن اتفق الكل على أن التواتر مما يفيد اليقين .

. . . .

وأما تعليله بقوله :

[فإن من خوارق العادات . . . الخ] .

فهو بارد ؛ إذ كم من شيء لا يكون بانفراده دليلا ، و باقترانه بشيء آخر يكون دليلا .

ولا حاجة إلى إيضاحه ، فإن كل ذى إلمام بالعلوم ، لا يفوته مثل هذا .

وقوله :

[بناء على أن إيجاد الواجب ، ليس مشروطا بإعداد معد عندهم] .

يقتضى أن ذلك فى الأدلة العقلية ، ليس كذلك ؛ مع أن الجمهور القائلين بهذه المقالة ، قائلون بأن ارتباط النتائج بالأقيسة ، من الارتباطات العادية ؛ بناء على أن إيجاد الواجب ، ليس مشروطا بإعداد معد .

ولم يفوقوا بين :

دلالة المعجزات .

ودلالة البراهين ، والمقدمات .

وليس لهم شيء لا يجوز تقديره ، دالا على غير مادل عليه

فالمعجزات من قبيل طرق الاستدلال المعروفة .

والارتباط بينها ، و بين مدلولاتها ، كالارتباط بين غيرها ، كالتواتر مثلا ، وبين مدلوله .

والتكلم فيها ، كالتكلم فيه ، من غير فارق .

فإيراد مثل هذا ، فى هذه المواضع ، غير لائق .

⁂

ثم نقول : إن بنى نوع الإنسان ، الذين جاءت الأنبياء لإرشادهم ، ينقسمون إلى قسمين :

. . . .

أولهما : أرباب الأفكار العقلية ، وأولو الاستبصار والمعارف .

والثانى : أصحاب الأفكار العملية فقط ، الذين لم يكن لأنظارهم تطاول ، إلى الأمور العقلية ، بل ليس لهم من العمل الفكرى ، إلا بمقدار ما يكفى لتعيشهم بأدنى تعيش .

فهذا القسم الثانى : أى من لااستبصار لهم ، إذا رأى أحدهم أمرا خارقا لعادته ، التى ألفها واعتادها فى بلده ، أو فيما يسمع من جيرانه

خصوصا إن كان قد سمع بأن مثل هذا الفعل ، إنما يصدر عن أرباب الأرواح المتصرفة ، أو مايشبه ذلك .

وكان هذا الأمر مقترنا بدعوى مِن المظهر لهذا الخارق ، أىَّ دعوى كانت .

فإن الله تعالى يخلق بحكم العادة ، عقب هذه الرؤية فيه ، علما قطعيا بأن هذا صادق فى دعواه ، بدون التفات إلى الارتباط ، بين المدعى والدليل .

ولا نظر إلى :

كون هذا المدعِى مُضلا أو هاويا .

وكون هذا الخارق ، أمرا حقيقيا ، أو شعبذيا خياليا .

وعلى كونه أمرا حقيقيا ، هل من الطبيعيين من يقدر على إبداء مثله ، أولا .

إلى غير ذلك .

لجهله بطرق الاستدلال .

فهو كأعمى بلا قائد ، يمشى حيث سلكت به قدمه ، من غير شعور بأن هذا الطريق ، ينجر به:

إلى مهواة تهلكه .

أو إلى مقصد كان يطلبه .

وهو ظان بأنه إلى المقصد ، بل قاطع به ، لايختلج فى صدره احتمال خلاف ذلك

. . . .

وهذا حق يشهد به العيان ، والتواتر ؛ فإننا نراهم ينكبون على أرباب الجهالات ، وشياطين الضلالات ، بأوهام يزينونها لهم ، وأمور عادية ، يوقعونها فى قلوبهم خوارق عادات .

وهم مع ذلك يصدقونهم فى مدعياتهم الكاذبة .

ومثل هذا التصديق والجزم ، لا يعد إيمانا يعبأ به عند الله تعالى، ويكون مدار سعادة الدارين ؛ فإنه يتقلب بتقلب أرباب الادعاء ، ولا تفرقة فيه بين :

المرشد . والمضل .

ولا بين السحر والمعجزة .

فيتنزه شرع الله عن أن يكون مبنى اعتقاده على مثل هذا الجزم .

❁

والقسم الأول : أى أرباب الأفكار العقلية ، إذا رأى أحدهم أمراً خارقا ، قد اقترن بدعوى مدع ؛ فإنه لا بد أن ينظر إلى الدعوى أولا ، يطلب تصور أطرافها ، على وجه الوجود فى الخارج ، حتى يتمكن من الحكم بالنفى أو الإثبات .

ثم يرجع بالنظر ثانيا ، فى دليل تلك الدعوى ، هل ينتجها ؟ أو لا ينتج ؟ .

فإن وقف على كل ذلك ، حكم ، وإلا فلا ، بناء على ما هو دأبه ، من أنه لا يأخذ بشىء إلا بعد سبره ، وتنقير على قدر إمكانه .

فإذا ادعى لديه مدع ، أنى أنا رسول الله ، فلا بد :

أن يتصور موضوع القضية .

ومحمولها على وجه يصح ثبوته .

فهو فى تصور موضوعها ، يكتفى بالمشاهدة .

فإذا انتقل إلى المحمول ، نظر إلى معنى الرسول فى ذاته .

ثم إلى معنى لفظ الجلالة ، ما هو ؟

. . . .

وهل له وجود أو لا ؟

وأى دليل يدلنا على ثبوته ؟

وهل بعد ثبوته يتصور منه الإرسال بالمعنى الذى تصوره ؟ أو لا يتصور ؟

فلو أيقن بأن المضاف إليه ، غير متحقق رأسا .

أو متحقق ، ولـكن لا يتحقق منه الإرسال ، بوجه من الوجوه .

أيقن بكذب المدعى ، بلا ريب فى ذلك ، ولو خرق العادة وشق السماء .

ثم بعد تحقيق أطراف هذه القضية ، وأن هذا أمر يمكن ثبوته فى ذاته ، ينتقل إلى النسبة التى بين الموضوع والمحمول ، وهى نسبة الرسالة إلى هذا المدعى الخاص و يطلب الدليل .

فإذا أظهر المدعى خارقا من الخوارق ، نظر إليه هذا المحقق المؤسس بعين النقد ، و يقيسه إلى قوانين الطبيعة .

فإن وجد أن هذا من الأسباب الطبيعية الصناعية التى يتمكن منها المرشد والضال ، علم بأن هذا الرجل عالم بأمر جزئى من أسرار الطبيعة ، وأنه ليس بواجب الاتباع .

و إن رأى أن هذا أمر فوق الطبيعة ، وأنه لا سبيل إليه إلا من عالم الروحانيات فينظر أن هذا الرجل .

هل هو خيِّر فى ذاته ؟

أو شرير ؟

فإن كان شريرا فى ذاته ، يدعو إلى ما لا ينتج ولا غرض له ، إلا الرياسة ، وتقلب أحوال الأمم فى الشرور ، وسفك الدماء ، فهو الساحر الخبيث .

و إن كان خيِّرا يدعو إلى ما يعود على بنى نوعه ، بالصلاح ، والنجاح ، فهو الصادق النبى .

. . . .

فإن اختلت مقدمة من هـذه المقدمات ، فلا سبيل له إلى التصديق بوجه من الوجوه .

فاضرب حدا لما أنت فيه .

حتى إن ورد عليك ما لم تـكن تعهد ، جزمت أن ليس منه، ولـكن دون هذا تعطل الرقاب ؛ فإنه موقوف على الإحاطة بخواص الأصول ، وما تنتجه من الفروع ، وعلم المصادر ، وما يكون عنها من الصوادر .

وذلك لا يكون إلا بما لم يكن .

هذا إذا عيِّن ترتيب الأسباب والمسببات ، وإلا نزع إلى إثبات أن الحق تعالى ، مختار فى أفعاله ، وحكيم فى صنعه ، لا يظهر هذا الخارق على يد من يضل عباده .

فأثبت بعموم فعله واختياره وحكمته ، نبوة هذا الرسول .

⁂

والطريق الأول صعب السلوك إلا على من وفقه الله .

والطريق الثانى ، أقرب وأسهل .

فمن ثم قرروه فى عموم الـكتب ، بخلاف الأول .

وكيف يكون مجرد الخارق ، موجبا للقطع عند الاقتران بالدعوى ؟

وقد بلغك خبر ابن مقنع وأمثاله ، ممن قد رقمت أحوالهم فى صحائف الرجال ، كابن خلـكان وغيره .

ففى الداوستان ، أن ابن مقنع هـذا ، قد ادعى النبوة ، وأقام على ذلك معجزة باهرة .

وهى أنه صنع قمرا ، يرتفع عن الأرض نحو فرسخ ، ويضىء إلى أربعة فراسخ ، ويستمر كذلك إلى الصباح .

ثم عند الصباح يغيب ، ثم يطلع فى الليل ، وهكذا .

[١٥٢] [مريدا لجميع الـكائنات] .

وهذا الرجل كان بعد الإسلام .

فإن كان الشيخ الـكلنبوى يذعن للخوارق المقترنة بالدعوى ، فلم لم يؤمن بهذا الرجل ؟

ولـكن العذر له ، فإنه كان من القسم الثانى يعتقد بغير روية ولا نظر .

ثم إن ما ادعاه ، أن الأنبياء لم يشتغلوا بإقامة البراهين على الألوهية ، فاعلم أن الأنبياء لم يبعثوا إلى الجهلة خاصة ، كما سمعت ، بل إلى البله والعلماء .

فهم يبدؤون بدعوى النبوة ، حتى تفزع إليهم نفوس العلماء ، والصديقين ، وأرباب البصائر .

ثم يبرهنون على الإلٰهيات ، حتى ينقاد إليهم الجهال على بصيرة من العلم .

وليت شعرى ! ! إذا كان مجرد الخارق كافيا ، فلم كان النبى يحث على الفـكر والنظر ؟ وجاء القرآن محشوا بالأدلة والبراهين الدالة على وجود الحق تعالى، ووحدانيته وقدرته ، و إرادته ، وعلمه ، إلى غير ذلك من الصفات المقدسة ؟

وكذلك جميع الأنبياء ، كانوا على هذا النمط .

فلعل هذا الرجل ، لم يبلغه القرآن .

أو كان تركى اللسان ، لا يفهم معناه .

وليكن هذا كافيا لك فى التنبيه على الحق ، والإشارة إليه .

ثم فى النبوات كلام نورانى يتعالى عن فنون الجدل ، فاطلبه من الصدور ، لا من السطور .

[١٥٢] [مريدا لجميع الـكائنات ... الخ] .

أقول : ومما ثبت بمقدمةٍ :

[أن الله متصف بجميع صفات الـكمال] .

كونه تعالى مريدا لجميع الـكائنات .

الإرادة صفة مغايرة للعلم ، والقدرة .

توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع .

قالوا : نسبة الضدين إلى القدرة سواء .

إذ كما يمكن أن يقع بقدرته أحد الضدين ، يمكن أن يقع بها الضد الآخر .

ونسبة كل منهما إلى الأوقات سواء .

إذ كما يمكن أن يقع فى وقته الذى وقع فيه ، يمكن أن يقع قبله أو بعده .

فلا بد من مخصص يرجح أحدهما على الآخر، ويعين له وقتا دون سائر الأوقات .

وهذا المخصص ، هو الإرادة .

والكون مريدا ، وصف انتزاعى ، يعتبر بعد الإرادة ، كما هو ظاهر .

فله تعالى صفة الإرادة .

وهى صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع .

أى توجب للفاعل المتصف بها ، أن يرجح بالإصدار أثرا من الآثار، مع تمكنه من أن يفعل كلا منهما .

وهى تغاير القدرة والعلم .

فإن العلم ما يوجب انكشاف الأشياء عند العالم .

والقدرة ، ما يوجب له صحة أن يفعل ، وأن لا يفعل .

وليس شىء منهما بمأخوذ فيه ، إيجابُ التخصيص المذكور .

قالوا — فى الاستدلال على تلك المغايرة — : إن نسبة الضدين، كقيام زيد وجلوسه ، إلى قدرته تعالى ، سواء .

فإن القدرة صفة بها يتمكن من أن يفعل ، وأن يترك .

وكل من الأمرين الممكنين ، له أن يفعله ، وله أن لا يفعله لذاته ؛ إذ كما يمكن أن يقع بقدرته أحد الضدين ، يمكن أن يقع بها الضد الآخر ؛ لاتحاد علة المقدورية فى كل منهما .

. . . .

فكل من هذين الأمرين المعلومين له تعالى ، بالعلم التصورى الشامل لكل ذى مفهوم ، نسبتهما إلى الأوقات ، على السواء .

إذ كما يصح أن تكون ذات هذا المفهوم ، واقعة فى هذا الوقت ، يصح أن تكون واقعة فى الوقت الآخر .

وكذا مفهوم الضد الآخر — كما قال — كما يمكن أن يقع فى وقته الذى وقع فيه ، يمكن أن يقع فى وقت قبله ، أو بعده .

ومن الضرورة أن الشىء مالم يتعين عند الفاعل أحدُ طرفيه المستويين ، لايمكن أن يصدر عنه .

فلا بد من صفة للفاعل سوى هاتين الصفتين ، ترجح لأحد الضدين أن يكون متعلق القدرة ، دون الآخر .

وأن يكون فى هذا الوقت ، دون آخر من سائر الأوقات .

وذلك المخصِّص هو المسمى بـ [الإرادة] .

إذ لا يصح أن يكون ذلك المخصص منفصلا .

لأنه لو كان ، لكان ممكنا يدخل تحت الحكم .

فيدور .

أو يتسلسل .

ولا أن يكون .

الحياة والسمع والبصر .

لأن الحياة نسبتها إلى الأشياء ، من أعم النسب ، كنسبة الذات ، فلا تكون مخصصة .

والسمع والبصر ، من مقولة العلم ، وقد علمت مافيه .

. . . .

على أنهما إنما يتعلقان ، بعد وجود المسموع ، والمبصر كما قالوا .

ولا أن يكون الكلام :

فإن التدوينى منه ، يعود بالحقيقة ، إلى الإخبار بالواقع ، وطلب إجراء الأحكام.

والتكوينى منه ، ما عنه يبرز الصادر إلى عالم الوجود ، بلا وسط .

وهو إنما يكون بعد الإرادة ، فهو بالحقيقة تعلق القدرة .

فتعين أن يكون وصفا سوى هذه الصفات الست ، وهو الإرادة .

ولا يقال : إن العلم التصديقى ، بأن زيدا يكون فى زمن كذا ، على هيأة كذا مثلا ، هو المخصص ؛ فإنه تابع للوقوع ، فلا يكون سببَ الوقوع ، فهو بالرتبة بعد تعلق الإرادة .

❀

هـذا تقرير ما أراد الشارح بوجه لا يرد عليه ما أورده أرباب الحواشى هنا .

ونحن نقول : قد وقع الاتفاق بيننا ، و بين محقق الفلاسفة :

على أن الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات ، أزلا وأبدا ، بحيث لا يعزب عنه مثال ذرة أو ما يحذوها من الصفات واللوازم .

وعلى أن علم البارى تعالى فعلى ؛ إنما يوجد ما يوجد من الكائنات ، على وفقه.

وليس بانفعالى يعرض لذاته من نسبته إلى حقائق الأشياء أنفسها ؛ فإنه لا حقيقة لشىء من الأشياء ، إلا بتحقيقه تعالى .

وليس لشىء من الأشياء تحقق بنوع ما ، إلا بفيض ذاته .

فذاته هى المبدأ للحقائق ، على أى وجه تحققت .

وليست تتحقق المبدئية إلا بعد تحقق العلم ؛ فإن المختار يستحيل أن يصدر عنه شىء مالم يكن قد تصوره ، حتى أراده ، حتى ترجح للصدور عنه .

. . . .

فعلمه تعالى . بكل جزء من الجُزَيْئات أزلى ، قبـل الإيجاد ، و بعده . ولا يكون العالم عالما بالجزء حقيقة إلا لو كان عالما به ، بجميع أو صافه ، وما يلزم له · حتى لو وجد فى الخارج ، لكان نوعاً منحصراً فى فرد .

وهذا إنما يكون بعد العلم بالزمان الخاص ، والجود الخاص ، وجميع الخواص .

ومن البيِّن أن الإرادة إنما تكون بعد العلم ؛ لما أن المجهول من وجه ما ، لاتتعلق الإرادة به عن ذلك الوجه .

وكيف ينبعث الفاعل لفعل ، مالم يكن قد تصوره ؟

وهذا قد حكمت به البداهة .

فإذن إرادة كل جزء إنما تـكون بعد تخصصه من جميع جهاته ، سوى الوجود الخارجى ، أى ما ينتزع منه الوقوع .

وما قبله التخصص لا يكون به التخصص .

فالعلم هو المخصص ، سواء قلت : إنه علم تصورى ، أو علم تصديقى .

إذ العلم التصورى فى هذا الموضوع ، يستلزم التصديقى ، كما هو ظاهر ؛ فإن من علم الشىء جزئيا ، فقد علم أنه يكون فى زمن كذا ، فى مكان كذا ، بوصف كذا .

وهذا العلم — على هذا الوجه — إن لم نقل بلزومه لذات الواجب ، كان الجهل ببعض الممكنات جائزا عليه تعالى ، لذاته ، بل واقعا . وهو محال ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

⁂

إن قلت : إنا لا نريد من الجزء إلا ما هو ذات خاصة فى نفسها ، بقطع النظر عن كونها فى زمان معين ، فإنى أعلم زيدا بشخصيته وهو عندى متعين ، وإن وقع فى أى زمان ، وعلى أى شأن .

وكذلك أتصور لنفسى عملا خاصا ، ثم أتردد فى أى الأزمان أبرزه .

. . . .

فالخصوصية الذاتية ، لا يلزم فيها خصوصية الزمان .

قلت : كأنك بهذا تزعم أن الحق تعالى ، علم الأشياء صورا مجردة ، بدون ترتيب السابق منها واللاحق .

ثم أخذ بإرادته يرتبها ، ويوزع كلا على زمن .

فلا أطيل معك فى إبطال هذا ؛ فإنك لا تشك فى بطلانه .

ولكن أليس من الأعراض الموجودة ـ كالحركات مثلا ـ ما يتحد موضوعه وفاعله ، ثم يقع الاختلاف بين جزئياته ، بالأزمان ، كحركتين لعضو واحد ، من فاعل واحد ، تخللهما سكون .

فإن مناط التغاير بينهما ، ليس إلا كون كل منهما حدث فى زمان ، سوى ماحدث فيه الآخر ؛ فكان الزمان معتبرا فى تمام الامتياز الذى هو مناط الجزئية .

وأيضا، فإن صورة خاصة ، على أوصاف خاصة ، لو كان لها أن توجد فى زمانين يتخللهما زمن ، لم تكن فيه ؛ لكانت فى كل منهما بوجود خاص ، وهو عين التشخص أو مساوق له ، فيكون الشخص الواحد الجزئى ، يتشخص بتشخصين ، فيكون كليا ، لا جزئيا .

هذا خلف .

فالزمان من المشخصات لا محالة ، فهو معتبر فى جزئية الجزء ، فيكون تخصصه من متعلقات العلم التصورى ، لا الإرادة .

وأما ما تمثلت به من تصورك لجزء وترددك متى تفعل ، فذلك لايجديك؛ فإنك قد تصورت صنفا ، تحيرت فى إحداث جزئياته .

وما كان من أمر زيد ، فتشخصه بوجوده الخاص ، المستمر من مبدأ كذا ، من الزمان ، إلى منتهى كذا .

[١٥٣] وهى قديمة .

إذ لو كانت حادثة ، لزم كونه تعالى محلا للحوادث .

وأيضا لاحتاجت إلى إرادة أخرى ويتسلسل .

فهو فى كل جزء من أجزاء ذلك الزمان ، متشخص بتشخصه .

فلو انعدم لا يجوز وجوده بنفس هذا الوجود ، البته .

وأيضا قولكم : إن العلم تابع للوقوع ، لا أعلم منه إلا أنكم أردتم الوقوع الخارجى ، وهو بُهت .

فهلا قلتم بأن الإرادة صفة تبعث المختار على الفعل عند الاقتضاء على وجه تنزيهى .

فكأن العالم يعلم الشيء بخصوصيته فى زمانه ، ثم عند مجيء زمانه المعين له ، تنبعث منه الإرادة فتبرزه القدرة .

فتكون الإرادة قديمة ، وتعلقاتها حادثة ، كالقدرة ، ولا ضير فيه .

وبهذا البيان تبين أن ما أطال به الكلنبوى هنا ، خرج مخرج الهذيان .

وههنا سر لو اطلعت عليه ، لقمت على الساق وهِمت هُيام المشتاق .

ولكن لعدم الاستعداد ، ما أمددت المداد بالإمداد .

[١٥٣] [وهى قديمة ... الخ] .

أقول : زعم قوم ـ : « كالجبائية » و « عبد الجبار » ـ

أن إرادة الله تعالى صفة حادثة قائمة بذاتها ، لا فى محل .

وبمثل هذه المقالة قال « أبو الهذيل العلاف » من رؤساء المعتزلة ، وهو أول من تكلم بهذا الكلام .

وذهبت الكرامية ، إلى أن إرادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته .

فأراد الشارح أن يزيح هذا الوهم بقوله :

. . . .

[إذ لو كانت حادثة ، وهى قائمة بذاته ، كما زعم الكرامية ، لكان تعالى محلا للحوادث] .

وهو محال ، كما يأتى للمصنف .

وأيضا لو كانت حادثة ، سواء كانت فى محل ، أولا محل لها ؛ لكانت :

بتأثير الفاعل المختار .

أو الموجِب الحادث ، المحتاج إلى فاعل آخر ، أو موجِب .

إذ الحادث لا يمكن استناده إلى الموجِب القديم ؛ فإن كانت مستندة إلى موجب ، احتاج الموجب إلى موجب ، وهكذا ، إلى غير النهاية ، أو ينتهى إلى فاعل مختار ، فيشترك مع الشق الثانى .

أى ما إذا كانت مستندة إلى مختار .

والمختار إنما يفعل بالإرادة ، فتحتاج الإرادة إلى إرادة أخرى . وهكذا حتى يلزم الدور أو التسلسل ؛ على أى تقدير .

وكل منهما محال .

فإذن هى قديمة .

وهى قائمة بذاته تعالى ؛ لاستحالة قيام الصفات بأنفسها .

وأما تعلقها :

فهو قديم .

أو حادث .

على خلاف بين أصحابنا الأشاعرة .

والكلام الآن فى أن الصفات ، صفات حقيقية زائدة على الذات .

فلا يتوهم أن الإرادة ، ربما كانت أمرا اعتباريا ، فلا يتصف بالقدم والحدوث ؛ لأنهما وصفان للموجودات الخارجية .

[١٥٤] وهى شاملة لجميع الممكنات ، والـكائنات ؛ لأنه تعالى موجد لكل ما يوجد ، من الممكنات .

لما سبق من شمول القدرة .

وكونه فاعلا بالاختيار .

فيكون مريدا لها ؛ لأن الإيجاد بالاختيار ، يستلزم إرادة الفاعل .

---

[١٥٤] [وهى شاملة لجميع الممكنات والـكائنات الخ . . .] .

أقول : تقريرٌ لحـكم من أحكام الإرادة ، بالنسبة إلى متعلقاتها .

وهو ما ادعاه المصنف فى قوله :

[مريد لجميع الكائنات] .

وبيانه : أن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن من الممكنات فى العالم ـ بالمعنى الذى تقدم ـ أى أنها مخصصة للممكن بوقته المعين ، وصفته المعينة ، ومرجحة لأن يكون متعلق القدرة دون غيره .

وبرهانه : أنه قد ثبت ـ فيما تقدم ـ أن قدرة الله تعالى ، شاملة لجميع الممكنات، ولا يكون الممكن من مشمولات القدرة ، إلا لو كان معينا من كل وجه ؛ فإن جميع الوجوه إليه مستوية ؛ فلا يترجح تعلق القدرة به ـ على وجه دون آخر ـ إلا بمرجح .

وذلك المرجح فى الفاعل المختار ، لا يكون إلا الإرادة ، كما سبق .

فوجب ـ إذن ـ أن تـكون إرادته ، متعلقة بكل كائن ، حتى تـكون قدرته متعلقة بكل كائن أيضاً .

فهو مريد لجميع الـكائنات ، أى أنه المخصص لها بأوقاتها ، وأحوالها .

وذلك ـ كما ترى ـ سواء قلنا :

بأنه الفاعل فى الـكل ، كما برهنا عليه سابقا .

أو أنه الفاعل فى البعض ، والبعض بفعل غيره ، كما يقول المعتزلة ؛ فإن كون

[١٥٥] ومن جملة الممكنات ، الشر والمعصية ، والـكفر .
فيكون تعالى مر يدا لهـا .
خلافا للمعتزلة .

☆☆☆

واستدلوا بوجوه :

الأول : أن الشرور والمعاصى ، غير مأمور بها ، فلا تـكون مرادة ؛ إذ الإرادة مدلول الأمر ، ولازمة له .

الثانى : لو كانت مرادة ، لوجب الرضا بها ؛ لأن الرضا بما يريده الله تعالى واجب، والرضا بالـكفر كفر .

الثالث : لو كانت مرادة ، لـكان الكافر والعاصى ، مطيعا بكفره ومعصيته ؛ لأن الطاعة تحصيل مراد المطاع .

الرابع : قوله تعالى :
« وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْـكُفْرَ » .
والرضا ، هو الإرادة .

الشىء مقدوراً لشىء ـ بمعنى أنه يصح له أن يفعله ـ لا ينافى أن يكون مقدراً لشىء آخر كذلك .

اللهم إلا إذا قام البرهان على أنه لا خالق سواه ـ كما بيَّنا ـ فاندفع ما قالوه هنا .

[١٥٥] [ومن جملة الممـكنات ، الشر والمعصية والـكفر ، فيكون تعالى مر يدا لها ، خلافا للمعتزلة . . . . الخ] .

أقول : لماتبين شمول إرادته للممكنات ، أخذ ينبه على دخول ما كان يتوهم عدم دخوله ، تحت حكم الإرادة ، وهو الشرور والمعاصى .

وقد خالف فيه المعتزله ، محتجين :

. . . .

أولا : بأن الشرور والمعاصى ، غير مأمور بهـا — أى مأمور بتركها ، من باب إطلاق الأعم ، و إرادة الأخص ، أو إطلاق اللازم و إرادة الملزوم ، والقرينة ظاهرة ، والمأمور بتركه ، مراد تركه — فلا تـكون مرادة ؛ لأن إرادة الترك ، تنافى إرادة الفعل ، كما هو ظاهر .

و إنما كان المأمور بتركه ، مرادا تركه ، فلا يـكون هو مراد ؛ لأن الإرادة مدلول الأمر — والمدلول لا يتخلف عن الدال — ولا زمة له فلا تتخلف عنه .

وثانيا : بأنها لو كانت مرادة ، لوجب علينا الرضا بها ، لـكن التالى باطل .

أما الملازمة فلأن مَن سخط ماتريد كونه ، فقد سخطك ، ولا يجوز لعبد أن يسخط ربه ، فيجب علينا أن نرضى ما يريده سيدنا ، حيث لايجوز لنا أن نسخطه ، ونـكون على خلاف ما يجب أن يـكون .

وأما بطلان التالى : فلأن الرضا بالـكفر ، كفر . و بالمعصية معصية .

والـكفر ليس بواجب ، وكذا المعصيته .

وثالثا : بأنها لو كانت مرادة ، لـكان الـكافر والعاصى ، مطيعا بـكفره ومعصيته ، أى يـكون مرضيا عنه بذلك ؛ لأن إطاعة المريد — أى إرضاءه — يكون بتحصيل مراده ، .

فأطلق الإطاعة ، وأراد لازمها ، أى الإرضاء .

وذلك لماهومعلوم ، من أن من حصل ما كنت أودأن يحصل ، فقد أرضانى بتحصيله .

والتالى — أى كون الـكافر مرضيا لله بكفره — باطل بالضرورة ، فـكذا المقدم .

ورابعا : بالنص ، أى قوله تعالى :

[وَلاَ يَرْضَى لِعِبَادِهِ الـكُفْرَ] .

ولا نعلم .

[١٥٦] والجواب :

عن الأول :أن الأمر قد ينفك عن الإرادة ، كأمر المختبر؛ فإن السلطان لو توعَّد بعقاب السيد ، على ضرب عبده ، من غير مخالفته للسيد ، فادعى السيد مخالفة العبد له ، وأراد تمهيد عذره ، بعصيان العبد له ، بحضور السلطان ؛ فإنه يأمر العبد ، ولا يريد منه الإتيان بالمأمور به .

لأن مقصود السيد ، ظهور عصيانه عند السلطان .

وعن الثانى : أن الواجب هو الرضا بالقضاء ، لابالمقضى .

والكفر مقضى ، لا قضاء .

من مفهوم الرضا ، إلا ماهو مفهوم الإرادة .

أو مِنْ مَا صَدَقِه ، إلا ماهو ماصدقها .

وعلى أى الحالين يثبت المطلوب .

[١٥٦] [والجواب عن الأول . . . الخ] .

أقول : حاصل هذا الجواب ، أن قولكم : إن الإرادة ، مدلول الأمر ولا زمه ؛ ممنوع ؛ فإنه قد يوجد الأمر ، ولا توجد الإرادة ، كما فى صورة العبد الذى أمره سيده بشىء لا يريد منه الإتيان به :

إما امتحانا لطاعته .

أو إظهارا لعذره فى ضربه .

فإنه يأمره بالشىء ، ولا يريد أن يحصل ذلك الشىء منه ، خصوصا فى صورة الاعتذار ؛ فإنه كاره لأن يأتى العبد بالمأمور به .

فقد انفك الأمر عن الإرادة ؛ فيجوز أن يكون آمرا بترك المعصية ، غير مريد لذلك الترك ، بل مريدا لنفس الفعل .

نعم هى مدلوله ظاهرا ، وفيه ما فيه ؛ فإن الأمر إنما يقال على مثل هذا ،

[١٥٧] ومحصله : أن الإنكار المتعلق بالمعاصى ، إنما هو باعتبار المحل ، لاباعتبار الفاعل ، والخالق ؛ فإن الاتصاف بها منكر ، دون خلقها و إيجادها ؛ إذ هو قد يتضَمن مصالح .

بضرب من التسمح والتجوز ، وليس طلبا حقيقيا ؛ لأن ألفاظ الطلب ، إنما وضعت لنفس الطلب ـ أى طلب النفس ـ لا لمجرد صورة اللفظ الذهنية .

فلو أريد بالأوامر والنواهى ، مايكون من هذه المقولة ، يلزم أن تكون جميع الخطابات الإلهية ـ العامة فى الطلب والنهى ـ مستعملة .

فى حقيقتها ومجازها .

أو فى معنييها المشتركة بينهما .

أو فى المعنى المجازى الصرف .

ولا يخفى ماعلى هذا اللازم من التشويش ، فلا تلتفت لما هوس به بعضهم فى هذا المقام إظهارا لكلمة النفاق .

[١٥٧] [ومحصله . . . الخ] .

أقول : محصل الجواب عن الاعتراض الثانى ، أنه إنما يجب الرضا من الفاعل ، بنفس فعله الذى هو وصف له ، من جهة .

أما نفس المفعول لذاته ـ بقطع النظر عن كونه مفعولا لفاعل كذا ـ فلا يجب الرضا به : فإن سخطه لا يقتضى سخط الفاعل ؛ لعدم التعلق بينهما من هذه الحيثية .

والإنكار الواجب علينا ، إنما هو لنفس الفعل ، من حيث محله وقابله ، لامن حيث مصدره ، وفاعله .

فإنه من الحيثية الأخيرة ، ربما كان مما يترتب عليه مصالح كثيرة .

بل ذلك واجب الوقوع .

بل لو قطعنا النظر عن هذا ، فلنا أن نقول :

ومع قطع النظر عن ذلك ، لاحسن ولا قبح عقليين عندنا .

يفعل الله مايشاء ، ويحكم ما يريد .

والرضا إنما يتعلق بإيجادها ، الذى هو فعل الله تعالى .

[١٥٨] وعن الثالث: بأن الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع ، لا تحصيل ماأراده .

قولكم : [من سخط وجود شىء ، فقد سخط فاعله] .

مبنى على أن من الأفعال ماهو حسن ، أو قبيح ، لذاته ، أو لصفة فيه .

وليس كذلك ؛ بل لاحسن ولا قبح لفعل ما ، إلا من حيث ما أمر الشارع ، أونهى .

وللشارع ، أن يحسن ، ويوجب الرضا بإيجادها .

ويقبح الرضا بالاتصاف بها .

ولا يخفى مافى هذا الكلام من القصور .

[١٥٨] [وعن الثالث . . . . الخ] .

أقول : يجاب عن الثالث بمنع الملازمة .

قولكم : [لأن الطاعة ، تحصيل مراد المطاع] .

غير صحيح ، فإن الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع ، لا ما أراده .

وأنت خبير بأنه لا يلاقى الاعتراض ، على ما صورنا .

فإنا قد أعلمناك ، أنه ما أراد بالطاعة إلا الرضا . ولا كلام فى أن مُحصِّل المراد مرضى للمريد بتَحصيله .

فالملازمة صحيحة ، واللازم باطل .

⁂

ثم أقول : كل ما أورده المعتزلة فى هذا الباب :

لنفى عموم الإرادة .

وعدم تعلقها بالكفر والمعاصى .

لم يصادف محلا .

. . . .

فإن هذه الملازمات ، واللوازم، إنما تأتى،لو أردنا من الإرادة ،ماجرى به العرف، ووجده الواجدون من أنفسهم ، وهو ما يكاد يكون عين الرضى والمحبة ، أو يلازمه .

ونحن لم نرد مثل هذا المعنى ، بل ما أردنا من الإرادة : ما هو الموجب لتخصص الحادث بالوقت ، والحال ، وترجحه بالإيجاد .

ولا يرد على عمومها شىء مما أوردوه ؛ فإنه لا يلزم من تخصيص صدور الكفر بوقت كذا ، رضاؤه به ، أو عدم نهيه عنه ، أو ما يشبه ذلك .

فإن هذا التخصيص قد يكون من متعلقات العلم بالجزئيات ، كما بيَّنا لك سابقا.

ولا يلزم من العلم بوقوع شىء .

الرضا به .

أو عدم النهى عن تركه .

فإن قلنا : بمغايرة الإرادة بهذا المعنى ، للعلم ، فوظيفتها وظيفته .

فلا يرد ما أوردوه ، ولا يحتاج إلى ما أجيب به ، فدقق .

نعم يقال : إن كان البارى تعالى ، غير مجبور ، ولا مكره فى تأثيراته ــ كما هو المذهب الحق ــ فكل ما صدر عنه تعالى ، فهو باختياره .

وقد تحقق أن المختار ، إنما ينبعث للفعل إذا كان عنده [أن يؤثر] أولى من [أن لا يؤثر] .

وقد تقرر عند أهل الحق أيضاً أن كل ما فى الكون ، فهو صادر عنه تعالى .

فإذن كل ما كان فى عالم الوجود الإمكانى ، فوجوده عن البارى أولى من لا وجوده.

وما كان عند البارى أولى وأحق بالوجود ، فلا يكون مستحقا لأن يسخط بحال من الأحوال .

فهو مرضى له ، والمرضى له يجب أن يكون مرضيا لنا ، وإلا كان مبارزة له تعالى، وهو غير جائز .

. . . .

فيلزم أن يكون الكفر والمعاصى مرضية له تعالى ، وواجبا رضاؤنا بها ، وهو ظاهر الفساد .

☆☆☆

ولكن هذا الاعتراض خارج عن هذا الباب ، فكان يجب إيراده فى باب [لا خالق سواه] مثلا .

ثم أقول ـ فى الجواب عنه ـ : إن ما كان أولى لأن يكون فى الكل ، لا يلزم أن يكون أولى بأن يكون فى الجزء .

مثلا ، من بنى لنفسه بيتا ، فمن الأولى له :

أن يكون من ضمن ذلك البيت [الكُنُف والاصطبلات] وغير ذلك من الأمكنة الخسيسة .

وأن يكون من ضمنه القصر المشيد ، والأماكن المزينة المعدة للجلوس والدارسة وغير ذلك ، ولكن لا يصح أن يريد من كل منها ، ما يريد من الآخر ، بل كلٌّ لأمرٍ يخصه ، لا يليق أن يكون فى الآخر .

وإن من رضى الاصطبل ، أو الكنيف ، متنزها لنظره ، ومدرَسا يتعلم فيه العلوم ، فقد سفه نفسه ، وأغضب رب المنزل ، حيث لم يضع لكلٍّ ما يليق به .

فالكفر والمعصية ـ أى الأفعال المخالفة لما جاءت به الشرائع ، وإن صدرت عن الحق تعالى باختياره وهى أولى أن تكون فى عالم الوجود ـ لكن ليس يلزم من ذلك أن تكون أولى بنا ، بحيث نرضاها لأنفسنا ، فإن حقيقة الكفر ، ليس إلا الجهل المركب أو البسيط ، بالحق تعالى ، وما يليق به .

وهذا هو مدار الشقاوة الأبدية .

والأفعال المخالفة للشريعة ، منحصرة :

فى الإضرار بالنفس .

[١٥٩] قلت : ويلزم أن يكون العبد ، فى المثال المذكور ـ مع أنه أتى بما يرضاه السيد ،وهو مخالفة أمره ـ عاصيا له .

ولو خالفه ، ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا له ؛ لأنه أتى بما يرضاه السيد .

ولا شك أنه لو علم السلطان حقيقة الحال ، لم يقم للسيد عذرا فى صورة المخالفة .

أو بالغير .

وهو مدار الشقاوة الدنيوية والأخروية .

ومنشأ هذه الفعال ، ليس إلا الجهل .

بما يليق .

ومالا يليق .

وما يترتب عليه الخير .

وما ينشأ عنه الضير .

وهذا الجهل يليق أن يكون فى البهائم والجمادات ، حتى يتم الانتفاع بها .

حيث إن الحق تعالى خلقها لنا :

[خَلَقَ لَكُمْ مَافِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا] .

فنحن نرضاه أن يصدر عن الحق تعالى ، ويجب علينا الرضا به ، ولكن لايصح أن نرضاه لأنفسنا . فتأمل .

[١٥٩] [قلت : ويلزم . . . الخ] .

أقول : إيراد على قولهم :

إن الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع .

والمعصية عدم الإتيان بما أمر به .

وحاصله : أنه لو كانت الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع فقط .

والمعصية عدم تحصيله .

[١٦٠] ويمكن أن يقال : الأمر أمران :
أمر تكويني : يلزم منه وقوع المأمور به ، وهو يعم سائر الممكنات .

لكان العبد فى المثال المتقدم عاصيا ، إذا لم يأت بما أمر به السيد أمام السلطان .

والحال أنه لو خالفه ، ولم يأت بالمأمور به ، يكون طائعا ، حيث إنه قد أقام العذر لسيده ، ودرأ عنه عقاب السلطان .

فلا يصح إطلاق القول بأن الطاعة تحصيل المأمور به ، فقط .

بل الطاعة إرضاء المطاع :

إما بفعل ما أمر به

أو بغيره .

❊

إن قلت : العبد بمخالفته عاص البتة ، وإلا لم يقم العذر عند السلطان ؛ إذ لو كان مطيعا بالمخالفة ، لكان عند المخالفة يجرى السلطان عقاب السيد .

قلت: إن السلطان لم يعلم حقيقة الحال،وهو أن مخالفة العبد لوقاية سيده من العقوبة.

ولو علم ذلك فلاشك أنه لا يقبل عذر السيد فى ضرب العبد ، لما قد علمه من شفقته عليه وحبه له ، اللذين هما الباعث الحقيقى على الامتثال والطاعة .

وحاصل الكلام : أن العصيان ما به يستحق العقاب .

وليس يستحق العبد العقاب من سيده ، إذا خالفه لوقايته ، بل يستحق أن يحسن إليه ، فيكون مطيعا لا عاصيا .

[١٦٠] [ويمكن أن يقال : الأمر أمران :
أمر تكويني . . . الخ] .

أقول : يريد أن يجيب عن الاعتراضات السابقة بما هو أظهر مما أجابوا به .

وحاصل ما قال : أن الأمر أمران ــ على ما يدل عليه استعمالات الشارع ــ :

أمر تكويني : هو ما يعبر عنه بـ [كن] فى قوله تعالى :

وأمر تشريعى ، وتدوينى : وعليه مدار الثواب والعقاب .

فالطاعة هى الإتيان بما يوافق الأمر الثانى . والرضا يترتب عليه ، دون الأمر الأول ، إذا خالف الثانى .

[متكلم] .

لإجماع الأنبياء على ذلك ؛ وليس معناه إيجاد الكلام فى الغير ، كما يقول المعتزلة ؛ لأنه خلاف النصوص ، ولا ضرورة فى صرفها عن الظواهر .

وسيأتى الكلام فى تحقيق صفة الكلام إن شاء الله تعالى !

[حى] .

لأن الحياة عندنا صفة توجب صحة العلم والإرادة .

وعند الفلاسفة : الحىّ هو الدرّاك الفعال .

فهى عندنا صفة زائدة على العلم والإرادة ، كما فى سائر الصفات الكمالية .

[إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ]

وهو تعلق القدرة بالمقدور .

وأمر تشريعى تدوينى : حقيقته الإخبار ، عما يقوم به صلاح المكلفين فى الدنيا والآخرة .

فالأول : هو ما يدل حصوله على حصول الإرادة ، وحصول الإرادة ـ لو علم ـ على حصوله فى زمن من الأزمان .

وهو يستلزم وقوع المأمور به ؛ فإن متعلق القدرة ، لا يتخلف حصوله عن تعلقها .

وهذا يعم جميع الممكنات ؛ فإن كل ما برز فى الوجود ، وما يبرز ، فإنما هو من متعلقاته وآثاره .

والثانى : هو المحقق للثواب لمن دان له ، وعمل بمقتضاه ؛ وللعقاب لمن نبذه وسلك غير مادل على سلوكه .

[١٦١] [سميع بصير].
للدلائل السمعية .
وهما صفتان زائدتان عندنا ، كسائر الصفات ، لظواهر الآيات والأحاديث .
وليسا راجعين إلى العلم بالمسموعات والمبصرات ، كما تقول الفلاسفة .

إذا علمت هـذا ، فالطاعة هى الإتيان بما يقتضيه هذا الأمر الثانى ؛ لأن الإتيان بما يوافقه اختيارى يقال للمتصف به مطيع .

والعصيان ترك الإتيان بما يقتضيه .

والرضا يترتب على هذا الأمر الثانى ، أى رضا الآمر بالإتيان بالشىء المأمور به .

والسخط ـ أى سخط الآمر ـ لعدم إتيانه ، أو إتيان ما يخالفه ، دون الأمر الأول ، فليس مناطا لشىء من ذلك ، إذا خالف الأمر الثانى ؛ فإنه أمر ليس لنا فيه اختيار ، بل هو قهرى ؛ إذ هو إيجاد الواجب للحوادث ، فلا دخل لنا فيه ، فليس لنا ارتضاؤه ، ولا عدم ارتضائه .

أما إذا وافق الأمر الثانى ـ كما إذا أوجد الله الطاعة ، أو العصيان فى شخص ـ فإنه يكون مناط الثواب فى الأول ، والعقاب فى الثانى ، لكن لا من حيث ذاته ، بل من حيث موافقته للثانى .

كذا ينبغى أن يقرر الشارح .

[١٦١] [سميع بصير للدلائل السمعية . . . الخ] .

أقول: ولما وجب أن يتصف بجميع صفات الكمال ، وجب أن يكون سميعا بصيرا.

ولم يتمسك الشارح بذلك ، بل ترك سياق المصنف ، واستدل عليهما بالأدلة السمعية.

أى يجب إثبات صفتى السمع والبصر له تعالى ، لما قام عليه من النصوص الصريحة ؛ فى أنه تعالى سميع بصير .

والسميع من قام به صفة السمع .

. . . .

والبصير من قام به صفة البصر .

فهما صفتان زائداتان على ذاته تعالى ، على أصولنا من زيادة الصفات عن الذات .

فهما كسائر الصفات، مغايرتان للعلم ، كما يتبين من مواردظواهر الآيات والأحاديث.

وليسا براجعين إلى العلم بالمسموعات ، والعلم بالمبصرات ، كما يقوله الفلاسفة ، والشيخ الأشعرى ، فى قول له ، كما سبق فى الشارح .

وهاتان الصفتان بهما ينكشف المسموع ، والمبصر ، بعد حدوثه .

فللواجب علم بالكائنات قبل وجودها، على وجه ليس يساوى إدراك المحسوس بالحاسة.

وله إدراك لها بعد وجودها ، على وجه أجلى وأرفع ، كما يحصل لنا من العلم بالشىء قبل رؤيته ، والعلم به بعد رؤيته ؛ إذ الثانى أعلى وأرقى من الأول .

وعلى أحد قولى الشيخ يكون لصفة العلم تعلقان :

قديم .

وحادث .

والثانى أجلى فى المبصرات والمسموعات ، من الأول ، على ما بيَّنا .

والفلاسفة وبعض المعتزلة ، لما تقرر فى مداركهم أن السمع والبصر إنما يكون بالآلتين المعروفتين المحالتين عليه تعالى ، نفوا مغايرتهما للعلم ، وأرجعوهما إلى العلم بالمسموعات ، والعلم بالمبصرات .

وقد رد عليهم بأن لزوم الآلة فى الإدراكات الإحساسية ، فى جميع الموارد ، ممنوع .

ولا يجوز أن يكون فى الواجب انكشافات ، تساوى الإحساسات، بدون آلة .

وقياس الغائب على الشاهد ، غير مفيد .

وأما الشيخ الأشعرى ، فلم ينقل عنه وجه ، فى رده الصفتين إلى العلم ، إلا ماقال

. . . .

صاحب المقاصد ، تجويزا .

وحاصله :أن من أصول الشيخ الأشعرى ، أن الإحساس علم بالمحسوسات ، فالعلم عنده نوع واحد ، من أفراده ماهو بالعقل ، ومنها ماهو بالحس .

فيجوز أن يرجع صفتى السمع والبصر ، إلى العلم بالمسموع والمبصر .

وأنت تعلم أن هذا من الشيخ كلام فى أن الإحساسات ، علم ، أو نوع آخر من الإدراك مباين للعلم .

وليس فى نفى صفة أو إثباتها .

فيجوز أن يكون مع قوله — بأن الإحساس نوع من أنواع العلم — قائلا بأن للبارى تعالى صفات ثلاثة ، كل واحدة منها مبدأ لانكشاف خاص .

وثلاثتها علم .

فإذا أطلق على الحق [عالم] .

فالمراد أنه متصف بهذه الصفات الثلاثة .

وإن أطلق عليه [سميع بصير] .

فالمراد التنصيص على كل من الصفتين .

ولا يستفاد من أصل الشيخ المتقدم أن الكل صفة واحدة ، تتعدد بالاعتبار ، كما زعموا .

كما لم يستفد منه ، أن قوة بصرنا هى بعينها قوتنا العاقلة ، بالضرورة .

وإن قال : إن الإدراك نوع واحد ، وهذا — أى تغاير الصفتين ، مع العلم — هو المنقول من كتابه .

ثم أقول . هذا الإدراك الأجلى ، والانكشاف الأعلى ، الذى يحصل للبارى ، بعد حدوث المحسوسات :

. . . .

إما أن يكون حاصلا له ، قبل الحدوث أيضاً .

أولا .

على الثانى . هو نوع من الانكشاف أعلى وأكمل ، فيكون للبارى تعالى كال حادث ، ويكون بدونه ناقصا ، وهو محال .

وأيضاً أكملية الانكشاف، إنما تكون بكشف مالم يكن منكشفا ،عند فقدان هذا الأكمل ، فيلزم الجهل عليه تعالى ، وهو محال .

وإن كان الأول ـ أى أنه حاصل له ، قبل حدوث المحسوسات ـ فليس إلا تعلق الصفة الأزلية ، وهى العلم بجميع الكائنات على الوجه الأكمل .

إذ لاتفاوت بين ما هو مبصر ، أو مسموع .

وما هو معقول .

فيما هو قبل الوجود .

بل الكل معقول ، كما سبق لك ، فى مبحث العلم .

فالأصوب الرجوع إلى أن مبدأ الانكشاف فى الواجب شىء واحد،متعلق بجميع الأشياء ، على وجه لا يتصور ما هو أجلى وأعلى منه . ولا ضرورة إلى تكثير مباديه فى ذاته تعالى .

ولعل هذا هو الذى دعا الشيخ والفلاسفة ، إلى إرجاعهما إلى العلم .

ومثل هذا يقال ، فى المذوقات ، والمشمومات ، والملموسات .

غايته . لا يصح إطلاق أسمائها على البارى تعالى .

لعدم ورود الشرع بها .

ولإيهام ألفاظها الجسمية .

فدقق الفكر ، ولا تلتفت لما هوس به الجهلة ، فى هذا المقام ، من التمشدق بالأوضاع اللغوية ، والمقالات غير البرهانية .

[١٦٢] قيل : الأولى أن يقال : لما ورد الشرع بهما آمنا بذلك ، وعرفنا أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين،واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما لقصورنا ونقصاننا.

[وهو منزه عن جميع صفات النقص] .

كما سبق من إجماع العقلاء على ذلك .

[فلا شبيه له] .

أى لا يشبهه شىء فى الصفات ؛ لأن صفاته من العلم والقدرة ، وغير ذلك ، أعلى وأجل مما فى المخلوقات .

فإن علمنا :

عرض ، ومحدث ، وقاصر ، ومستفاد من الغير .

وعلمه تعالى :

قديم ، كامل ، ذاتى .

وكذا الحال فى سائر الصفات .

[ولا ندله ، ولا مثل له] .

قيل : الند : هو المنادُّ ، أى المخالف فى القوة .

والمثل : المساوى فى القوة .

وقيل : المثل هو المشارك فى الحقيقة . وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء .

---

[١٦٢] [قيل : الأولى . . . الخ] .

أقول : هذا قول لا يليق به التمريض ، وممرضه مريض .

وهذا مابه أقول من أن الواجب على كل ذى عقل :

أن يذهب إلى النظر فى الحقائق ، ويسبرها على وجه أدق ، بحسب طاقته ، ويقيم البراهين القطعية ، على النفى والإثبات .

ثم يأخذ ألفاظ الشارع مسلمة مقبولة ، قائلا :

[١٦٣] ولما كان وجود الواجب وتعينه ، عين ذاته ، لم يكن له ماهية كلية ، فلا يشاركه غيره فيها .

[آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا] .

ولا يتعسف طريق التأويل ؛ فإن هذا حالٌ شرحُه طويل ؛ فإنا لاندرى ماذا أراد بما قال ، فربما ذهب اشتغالنا هباء منثورا .

فالحق أن لا يهمل النظر ، وأن يكون من التأويل على خطر .

وهذه رتبة الراسخين فى العلم ، الذين قد وقفوا على الحقائق بصفاء عقولهم ، ثم يقبلون ما جاءهم من ربهم ، مع عدم الاستطلاع لما هو دفين تحت حجب أستاره .

[١٦٣] [ولما كان وجود الواجب وتعينه ، عين ذاته ، لم يكن له ماهية كلية ، فلا يشارك غيره فيها] .

أقول : لو كان للواجب .

حقيقة ووجود .

أو حقيقة وتعين .

أو حقيقة ووجوب .

لكان الواجب ـ فى مرتبة ذاته ـ غير موجود ، ولا متعين ؛ فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته ؛ لاحتياج ذاته إلى غير ذاته فى تحقق ذاته . هذا خلف .

وقد تقدم مثل هذا .

فإذن وجود الواجب وتعينه ، عين ذاته .

فيكون الواجب هوية بسيطة ، من كل وجه .

هى التعين .

وهى الوجود .

فلايصح أن يشاركه غيره فى حقيقته ، وإلا يلزم أن يكون شخصان متعينين بتعين واحد ، وهو باطل بالبداهة .

. . . .

على أنا لو فرضنا أن للواجب .

ماهية كلية .

ووجودا خاصا .

فلا يشارك الواجب شىء فى حقيقته ؛ لأنه :

إن كان التعين والوجود الخاص ، من لوازم الماهية ، فهى ماهية منحصرة فى فرد ، فليس يشترك فيها أفراد ، إلا بحسب فرض المحال .

و إن لم يكونا من لوازم الماهية ، كانا ممكنى المفارقة لذاتهما ، فوجوبهما للذات بعلة ، فيكون كل من الأفراد ممكنا ، وقد فرض واجبا . هذا خلف .

⁂

ثم إن هذا البرهان ، كما كان برهانا على نفى المشارك فى الحقيقة،فهو برهان أيضاً على نفى المشارك فى وجوب الوجود .

وذلك لأنه لو كان هناك واجب آخر ، لكان هو عين الوجود ، وقد كان الواجب الأول ، عينه .

فكان أحدهما عين الآخر ، وارتفعت الاثنينية . هذا خلف .

فإن طلبت مبدأ امتياز بينهما ، سوى ذات الوجود ، فقد كان ما فرضناه تعينا ـ وهو ذات الوجود ـ غير تعين ، هذا خلف .

⁂

وتأمل جدا ، بعد تجريد نفسك ، لعلك ترى من مرامى هذه الكلمات ، نورا آخر ، أعلى وأرقى من سنى البرهان .

إن تقل ـ كما يقوله من تنزل عن درجة التدقيق فيما قلناه ـ : إن كلا من الذاتين ممتاز عن الآخر ، بنفس ذاته ، التى هى عين تعينه ، تمايز الماهيات ، أو الهويات البسيطة .

. . . .

فأتنزل معك ، وأقول : إنك تعلم من كل منهما ، هذا الذى تعلمه من الآخر .

فهب أنه علم لهما بالوجه .

وقد أقمت على ثبوته ، برهان إثبات الواجب ، فهو مطابق للواقع .

والصورة الواحدة ، من حيث هى كذلك ، لاتنطبق على متعدد ، من حيث هو كذلك ، فقدانطبق ماتعلمه ،على أمر متحد فيهما ، وهو وجودىالبتة ؛ إذ هو الوجود ، والوجوب الخارجى ، والذات الخارجى ، وما يحذو هذا النحو .

فقد اتحدا فى أمر فى عالم الخارج .

فهب أنه عرَضٌ لهما .

فهذا العرضالمتحد ، فيهما ، مباين لما به امتياز كل منهما عن صاحبه بالضرورة .

والأوصاف المتباينة ، لامحالة لها مباد متباينة ؛ ضرورة أن المبدأ الواحد نسبته إلى المتخالفين سواء .

فيلزمأن يكون فى ذات الواجب أمور متباينة ، فيكون مركبا ، فلا يكونواجبا.

و بالجملة : فقولك :

[إن ذات الواجب ، هى عين الوجود ، ووجوده عين الذات] .

هو قولك :

[بأن ليس فى الوجود إلا واجب واحد] .

فدقق النظر ؛ فإن فيه أسرار الغيب .

***

ولما أقيم البرهان ، على أن لا واجب إلا ذات واحدة ، فكل مافى الوجود فهو ممكن ناشىء عن ذاته .

والمعلول الممكن معدوم لذاته .

فلا يوازيه شىء فى ذاته ولا فى صفاته .

[١٦٤] وقد يستدل عليه بأنه لو كان له مثل ، لكان كل منهما ممتازا عن الآخر ، بخصوصية .

فالوجوب ، والإمكان :

إن كانا من لوازم الماهية المشتركة ، يلزم اشتراك الكل فيه .

و إن كانا من لوازم الماهية ، مع الخصوصية ، فيلزم التركيب المنافى للوجوب .

[ولا شريك له] .

لقوله تعالى :

[لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ]

ولقوله تعالى .

[لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ ٱللّٰهُ لَفَسَدَتَا] .

ولا خالق غيره ، ولا معبود سواه .

[١٦٤] [وقد يستدل عليه . . . . الخ] .

أقول : هذا استدلال على نفى مشاركته للممكن فى حقيقته .

وحاصله : لو كان الممكن ، والواجب ، مشتركين فى الماهية ـ كما قاله قدماء المشايخ ـ فلا محالة مابه امتياز كل منهما ، أمر سوى ما به الاشتراك ، أى أمر سوى الماهية .

فالوجوب والإمكان :

إن كانا من لوازم الماهية المشتركة ، فيجب أن يكون الواجب ممكنا ، وواجبا . وكذا الممكن .

وهو تناقض .

و إن كانا من لوازم الماهية ، مع الخصوصية ، أى أن :

ماهية الواجب ، وما به امتيازه وتعينه ، يلزمهما الوجوب .

وماهية الممكن ، وما به امتيازه ، يلزمهما الإمكان .

[١٦٥] واعلم أن التوحيد :
إما بحصر وجوب الوجود .
أو بحصر الخالقية .
أو بحصر المعبودية .
والأول قد مرت الإشارة إلى دليله ، فى نفى المِثْل .
[١٦٦] وقد يستدل عليه بأنه لو تعدد الواجب ، لذاته ؛ لكان مجموعهما ممكنا؛
لاحتياجه إلى كل واحد منهما .
فلا بد له من علة فاعلية ، مستقلة .
وتلك العلة لا تكون :
نفس المجموع .

فصار الوجوب لازما للواجب ، من حيث ماينضم إلى حقيقته .
فكان الوجوب لازما للمركب .
فيكون الواجب مركبا . هذا خلف .
[١٦٥] [واعلم أن التوحيد إما بحصر . . . الخ] .
أقول : قد علمت أن حصر وجوب الوجود ، يستلزم حصر الخالقية ؛ فإن كل ممكن لا محالة ينتهى إلى الواجب .
وما كان منتهى كل أمر ، فهو المستحق للعبادة .
و إنما ترديد الشارح ، على حسب تغاير المفهومات ، حتى يفيد كل واحد ، برهانا ، صراحة .
وقوله :
[قد مرت الإشارة إليه] .
قد بيَّناها ، فلا تغفل .
[١٦٦] [وقد يستدل عليه . . . . الخ] .

ولا أحدهما .

ولا غيرهما .

أما الأول : فلا ستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه .

وأما الثانى ، والثالث : فلا متناع كون الواجب ، معلولا لغيره . فتأمل .

أقول : قد يستدل على نفى تعدد الواجب مطلقا ، بأن يقال :

لو تعدد الواجب ، لكان لنا مجموع المتعدد موجودا ، ونعنى بمجموع المتعدد ، ماهو معروض الاثنينية ، ومعروض الهيأة الاجتماعية .

ووجوده بديهى ، لا يسوغ إنكاره ، إذ هو عبارة عن وجود كل منهما ، أى الوجودين .

والوجودان ، واقعان ، لا محالة .

وإذا كان المجموع موجودا ، فهو ممكن ؛ وذلك لاحتياجه فى الوجود إلى كل واحد من الوجودين .

ومحتاج الوجود ، ممكن بالضرورة ؛ إذ لم تكن ذاته كافية فى وجوده ؛ بل كل واحد من الجزأين ، له مدخل فى وجوده ، بحيث لو قطع النظر عنه ، لم يكن لهذا المجموع وجود .

وإذا كان ممكنا ، فلا بد له من علة مستقلة تامة ، تحصّل وجوده .

فتلك العلة التامة :

إما نفسه .

أو أحد الجزأين .

أو غيرهما .

والكل باطل ، فيبطل ملزومه . وهو الإمكان ، فيبطل ملزوم ملزومه ، وهو التعدد.

أما بطلان كونه علة لنفسه ؛ فلأنه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه ، ووجوده قبل وجوده ، وهو محال بالضرورة .

. . . .

وأما بطلان كونها أحد الجزأين ؛ فلأن تأثيره إنما يكون فى الجزء الآخر ؛ إذ ليس لنا من متممات وجود المجموع ، سواه .

فيلزم أن يكون الواجب ـ أى ما فرض واجبا، وهو الجزء الآخر ـ ممكنامعلولا.

و بطلان الثالث معلوم من هذا .

⁂

إن تقل : كل واحد منهما علة فى المجموع ؛ إذ المجموع هو المتحصل من كليهما ، فكل واحد منهما واجب لذاته .

و باجتماعهما تحصَّل المجموع ؛ إذ المجموع ليس إلا هذه الوجودات .

فأقول لك :

إن كان كل واحد منهما علة تامة له ، لزم توارد المؤثرين المستقلين على أثرواحد.

و إن كان كل واحد علة ناقصة ، والمجموع علة تامة ، لزم علِّيَّة الشىء لنفسه .

وقد يقرر البرهان بوجه آخر ، يؤخذ مما قال الشيخ الرئيس فى « التعليقات » :

[كل اثنين ، فالواحد منهما متقدم طبعا عليه ، أعنى أنه يتصور وجود الواحد منهما ، دون الاثنين .

ولا يتصور وجود الا ثنين ، إلا والواحد موجود فيه .

وهذه مقدمة كلية ، إذا أضيف إليها :

أن واجب الوجود ، لا يجوز أن يوجد قبله شىء ، أية قبلية كانت .

أنتج منهما : أنه لا يتصور موجودان ، متصفان بوجوب الوجود] .

انتهى .

وحاصله : أنه لو تحقق واجبان ، لكان مجموعهما واجبا ؛ إذ المجموع ليس إلا محض وجودات الأجزاء .

وهى واجبة ، فهو واجب .

. . . .

مع أنه قد تقدم عليه أجزاؤه ، فيكون ممكنا ، هذا خلف .

☆☆☆

وأقول : كلا التقريرين سفسطة جميلة دقيقة :

أما التقرير الأول : فلأنا نختار أن يكون كل منهما علة ناقصة .

قولكم :

[فالمجموع علة تامة ، لنفسه] .

نقول : نعم ، باعتبارين ، ولا ضيرفيه .

ولوتم ما قلتم ؛ للزم رفع العلة المادية ؛ فإن كل مركب ، فأجزاؤه أجزاء علته ، وأجزاء العلة ، متقدمة على المعلول ، بل وعلى العلة .

وليس المركب ، إلا نفس هذه الأجزاء التى هى علله . ومجموعها جزء أخير لعلته التامة .

فيلزم أن يكون الشىء جزأ لعلة نفسه ، فيكون متقدما على نفسه .

فليس يصح أن تكون أجزاء الشىء من أجزاء علته ، على هذا الذى قلتم ؛ مع أن العلة المادية ، متحققة بإقراركم ، بالبرهان .

☆☆☆

وأما الثانى : فلأنى أقبل أن كل منهما واجب بذاته ، وهما واجبان بذاتهما .

قولك :

[إنهما محتاج إلى أحدهما] .

قلت : إنك قد اعتبرت من نفسك أمرا جعلته محتاجا ، كأنه هيأة اجتماعية ، أو ما يشبه ذلك ، وليس كلامنا فيه .

وإلا ، فهما ، وكل واحد منهما واجب بذاته ، وباعتبار الاجتماع يعرض التركيب . ولكن ذلك اعتبار لا واقع له ، فافهم .

☆☆☆

[١٦٧] والثانى :

قد أشير إليه فى الآية. وقد قيل : إنه دليل إقناعى ، لجواز أن يتفقا ، فلا يلزم الفساد.

ويمكن أن يقال : إن إمكان التعدد ، يستلزم إمكان التخالف .

وعلى تقدير التخالف :

إما أن يحصل مراد أحدهما .

أو كليهما .

أولا يحصل شىء منهما .

والكل محال .

أما الأول : فلاستلزامه كون الآخر عاجزا ، فلا يكون خالقا . وقد فرض أنه خالق . هذا خلف .

وأما الثانى : فلاستلزامه اجتماع النقيضين .

وأما الثالث : فلاستلزامه ارتفاع النقيضين .

وأما أنها جميلة ؛ فلدقتها عن أعين الناظرين .

وكأن الشارح يشير بالتأمل إلى هذا .

وقد بيّنّا لك الكافى ؛ فى إثبات الوحدة . ولستَ بمضطر إلى قبول مثل هذا الكلام

[١٦٧] [والثانى : قد أشير إليه فى الآية . . . . الخ] .

أقول : أى برهان حصر الخالقية فى واحد ، قد أشير إليه فى الآية ، بطريق لزومى قطعى ، سوى ما تنطق به من الخطابى الإقناعى .

وحاصل الإقناعى : ظاهر ؛ إذ هو المصرح به فى آية أخرى ، وهى قوله تعالى :

[إِذَنْ لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ ، وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ] .

وتقدير اليقينى ما أشار إليه بقوله :

[ويمكن أن يقال . . . . الخ] .

فإن منع استلزامه إمكان التخالف ، لجواز أن يكونا متوافقين فى الإرادة ، بحيث يستحيل اختلافهما :

إما لأن مقتضاهما ، إيجاد الخير ، أو ما الغالب فيه الخير .

و إما لأن ذاتيهما ، تقتضى الاتفاق .

فالجواب : أنه لا يخلو :

إما أن تكون قدرة كل واحد منهما ، و إرادته ، كافية فى وجود العالم .

أولا شىء منهما كاف .

أو أحدهما كاف فقط .

وعلى الأول : يلزم اجتماع المؤثرين التامين ، على معلول واحد .

وعلى الثانى : يلزم عجزهما ؛ لأنهما لا يمكن لهما التأثير إلا باشتراك الآخر .

وعلى الثالث : لايكون الآخر خالقا ، فلا يكون إلٰها .

[أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ ؟] .

⁂

لايقال : إنما يلزم العجز ، إذا انتفت القدرة على الإيجاد ، بالاستقلال .

أما إذا كان كل منهما قادرا على الإيجاد بالاستقلال ، ولكن يتفقان على الإيجاد بالاشتراك ، فلا يلزم العجز .

و إنما خص الشارح هذا الدليل بحصر الخالقية ؛ لأنه صريح الدليل ؛ إذ ما يجعل فى الدليل من المقدمات ، كلزوم العجز وما يشبهه ، إنما هو مما يتعلق بالخالقية .

لا بوجوب الوجود ، من حيث هو وجوب .

فمن ثم جعله مختصا بالخالقية ، و إن كان يستلزم حصر الوجود فى واحد ، بطريق المآل . ثم ليس المراد بالخالقية ، مجردها ؛ بل الخالقية التامة ، بحيث لا يكون فى الواقع ماهو أرقى منها . وهى التى يلزم الخلف بعدمها فى قوله :

كما أن القادرين على حمل الخشبة بالانفراد، قد يشتركان فى حملها، وذلك لا يستلزم عجزهما ؛ لأن إرادتهما تعلقت بالاشتراك .

وإنما يلزم العجز ، لو أراد الاستقلال ، ولم يحصل .

لأنا نقول : تعلق إرادة كل واحد منهما ، إن كان كافيا ، لزم المحذور الأول .

وإن لم يكن كافيا ، لزم المحذور الثانى .

والملازمتان بديهتان ، لا تقبلان المنع .

وما أوردتم من المثال فى سند المنع ، لا يصلح للسندية ؛ إذ فى هـذه الصورة ، ينقص كل واحد منهما من الميل ، الذى يستقل فى الحمل به ، قدر مايتم بالميل الصادر من الآخر ، حتى تنتقل الخشبة بمجموع الميلين .

وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل ، فاعلا مستقلا .

وفى مبحثنا هذا ، ليس المؤثر إلا تعلق الإرادة والقدرة ، ولا يتصور الزيادة والنقصان فى شىء منهما .

وهذا وجه متين من سوانح الوقت ، لا يبقى فيه للمنصف ريبة .

والله ولى التوفيق .

[فلا يكون خالقا ، وقد فرض أنه خالق، وما يشبه ذلك فيما يأتى] وهذا البرهان يسمى عند القوم [ببرهان التمانع] .

وحاصله ـ على ما أوردوه : أنه لو كان هناك إلٰهان تاما القدرة والإرادة ، وجميع الكمالات ، لصح لكل منهما ، إيجاد كل ممكن ، فى كل زمن .

إذ جميع الممكنات ، بالنسبة إلى إرادة كل منهما ؛ متحد النسبة ، ولا إباء فى ذات الممكن، عن قبول تعلق الإرادة والقدرة، بها، من أى واحد من المريدين القادرين.

فإذن يجوز أن يصدر من أحدهما، حركة زيد فى وقت معين، ويصدر من الآخر إرادة سكونه ، فى هذا الوقت بعينه ؛ لما علمت من عدم الإباء المذكور، بحسب الذات .

. . . .

فقد جاز أن يقع بينهما تمانع ، فلو فرض وقوعه :

فإما أن يحصل مرادهما معا ، كما هو مقتضى تساويهما فى الكمال ، فيجتمع الضدان .

أو يحصل مراد أحدهما فقط ، دون الآخر ، فيلزم عجز الآخر ، فلا يكون مساويا لمن حصل مراده ، فى الكمال ، فقد كان ما هو أرقى منه ، فلا يكون إلها ، بل النافذ الأمر هو الإله . هذا خلف .

أو لا يحصل مراد واحد منهما ، فيلزم عجزهما ، وتخلف مراد كلٍّ عن إرادته ؛ وهو عين النقص فى الألوهية ، وهو خلاف المفروض أيضا .

فإذن على فرض وقوع التمانع ، يلزم أمور كلها محالة ، فهو محال .

والمحال إمكانه محال ، فما استلزم إمكانَه ، وهو تعدد الإله محال .

وهذا غاية ما يمكن أن يقال فى تقريره ، على طريقهم .

⁂

وعليه أن يقال : لو فرض إلهان تاما الكمال ، من جميع الوجوه ، لم يكن بينهما تمانع ؛ وإلا لزم المحالات المذكورة بعين ما استدللتم .

وليست الاستحالة من طرف القابل ، وهو الممكن ، بل من طرف الفاعل ، وهو الإلهان البالغا غاية الكمال ، فيكونان واجبى الاتفاق .

وتكون قدرة كل واحد منهما وإرادته ، كافية فى خلق ما يريد .

وبالجملة : فهذا البرهان ، غير متين ، وإن ظنه الشارح متينا .

هذا هو ما أبداه القوم فى الآية المشار إليها ؛ وتبعهم الشارح وغيره .

⁂

وأما أنا فأجعل منطوق الآية ، دليلا حقيقيا قطعيا .

فأقول : قد بيَّنا — فى موضعه — : أن الماهيات المتخالفة ، لا يجوز اتحادها فى لازم واحد .

. . . .

فإن اتحدت أشياء فى أعم ، فهو لازم لأعم مشترك بينها ، كما فى [المضىء] اللازم لـ [الشمس ، والسراج] ؛ فإنه لازم لأمر فيهما ، وهو [الحرارة والنارية] .

وكـ [المتحرك بالإرادة] اللازم لـ [الإنسان والفرس] وغيرهما من سائر الحيوانات؛ فإنه لازم للأعم فيها . وهو [الحيوان] . وهكذا .

و بيان ذلك على وجه الاختصار، أنا لا نعلم من معنى اللازم للشىء ، إلا ما تكون ذات الشىء ، بحيث تقتضى عدم انفكاكه عنها ، فى التحقق :

إما بوسط .

أو ينتهى إليها بغير وسط .

فلابد أن يتحقق :

بين ذلك اللازم .

و بين تلك الذات .

مناسبة خاصة ؛ بحيث لا توجد له تلك النسبة ، مع ذات أخرى ، و إلا لكان كل من الذاتين مقتضيا لتحققه ، فيكون تحصيلا للحاصل ، وتحققا للشىء قبل تحققه ، وهو محال بالبداهة .

و بيان الملازمة : أنه لما تحقق بإحداهما ، فقد ثبت له أنه متحقق .

فلو تحقق بالأخرى ، لكان تحققا ثانيا ، بعد التحقق أولا . وهو ظاهر .

أو كان صدوره عن إحداهما ، دون الأخرى ، ترجحا بلا مرجح ، وهو محال أيضاً .

فإذن علاقة اللزوم لا توجد إلا بين اللازم ، وملزومه الخاص فقط .

فإذن الماهيات المتخالفة ، لا تقتضى إلا أمورا متخالفة .

وهذا حكم قد تقضى به البداهة ، بعد تصور الأطراف .

⁂

وقد تقرر بالبرهان أيضا ؛ أن الصفات الكمالية للواجب ، ليست أمور اختيارية بل هى من لوازم ذاته ، لذاته ، ومن مقتضى حقيقته .

. . . .

و إلا كانت له بسببٍ منفصل ، فيحتاج فى كمال وجوده إلى غيره ، وهو خلف .
ومن جملة الصفات الكمالية ، التى أجمع عليها العالم ، صفة العلم الذاتى .
وقد قام بثبوتها البرهان ، كما تحقق لك .
وقد بُيِّن بالبرهان أيضا أن علم الواجب يجب أن يكون علما فعليا ، لا انفعاليا .
والإيجاد فى عالم الخارج ، إنما هو على حسب ما انتظم فى العلم .
فعلمه مناط نظام العالم فى الإيجاد ، وترتيبه على الوجه الأكمل الأعلى .
أى على وجه ليست الأشياء إلا عليه فى أنفسها والواقع .
و إلا لكان علمه جهلا .
أو كان متأثرا عن غيره .
وكلاهما ينافى الوجوب .

☆☆☆

إذا تقررت فى عقلك هذه المقدمات ، فلو كان هناك إلٰهان واجبا الوجود ، هما مبدآن لحقائق الممكنات ، وهما متخالفان فى الحقيقة ، بالضرورة ، و إلا لكانا ممكنين للزوم التركيب ، لكانت لوازم ذاتيهما متخالفة .
فالعلم الذاتى لأحدهما مغاير للعلم الذاتى للآخر .
والعلوم التفصيلية تابعة له ، فكان نظام العالم مختلفا ، على حسب ما اقتضاه ذات كلٍّ .
وعلى حسب اقتضاء كلٍّ ، يجب أن يوجد فى الخارج، و إلا انقلب العلم جهلا .
فقد وجب أن يكون النظام مختلفا ، فى كل جزئى من جزئيات العالم فى الخارج.
فيجب أن يوجد كل جزئىّ ، بغير وجوده .
وأن يكون للشىء فى نفسه واقعان .
فلا يقع .
أو يلزم الجهل .

[١٦٨] والثالث :
وهو حصر المعبودية فيه ، وهو أن لا يشرك بعبادة ربه أحدا .
فقد دلت عليه الدلائل السمعية،وانعقد عليه إجماع الأنبياء عليهم الصلاةوالسلام.
إذ كلهم دعوا المكلفين أولا ،إلى هذا التوحيد، ونهوهم عن الإشراك فى العبادة.
قال الله تعالى :
[أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ، وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ] .
[١٦٩] [ولا ظهير] أى لا معين [له ، ولا يحل فى غيره] .
لا بطريق حلول الشىء فى المكان .
ولا بطريق حلول الصفة فى الموصوف .
أما الأول فلتنزهه عن المكان والحيز،لكونهمامن خواص الأجسام والجسمانيات.
وأما الثانى : فلا ستلزامه الاحتياج المنافى للوجوب .

☆☆☆

فيلزم فساد العالم ، وعدم وقوعه ؛ لوجوب مقتضى الذات الواجب .
فـ[لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا] .
لكن العالم ، لم يفسد .
فالواجب المبدأ ، واحد .
فدقق النظر جدا،فليس لى مجال التوسعة فى الكلام ،لضيق الوقت ،ونقض المرام.
[١٦٨] [والثالث : وهو حصر المعبودية . . . . الخ] .
أقول : هذا مطلب يطلب إثباته بالسمع ، عند أصحابنا ؛ فلذا استدل عليه به .
و إن كان قد يطلب بالعقل ، عند غيرنا .
ومنشؤه ما تقدم من تقدم الواجب بالذات .
فهو الحقيق بالعبادة .
[١٦٩] [ولا ظهيرله ، ولا يحل فى غيره . . . . الخ] .

والنصارى ذهبوا إلى حلوله فى عيسى عليه السلام :

قال فى المواقف :

« إن النصارى .

إما أن يقولوا : بحلول ذاته فى المسيح .

أو حلول صفته تعالى فيه .

وكل منهما :

إما فى بدن المسيح .

أو نفسه .

و إما أن لا يقولوا بشىء من ذلك ، وحينئذ .

فإما أن يقال : أعطاه الله القدرة على الخلق والإيجاد .

أولا ، ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات ، وسماه ابنا تشريفا وتكريما ، كما سمى إبراهيم خليلا .

وهذه الاحتمالات كلها باطل ، إلا الأخير . . . »

وما نقل عن الانجيل ، أن « يوحنا » ـ وهو واحد من الحواريين ـ سأل عيسى ـ على نبيِّنا وعليه الصلاة والسلام ـ : إنك تقول : « قال :أبى كذا ، وأمرنى أبى بكذا » أرنا أباك .

فقال عيسى ـ عليه السلام ـ : « من رآنى ، فقد رأى الأب ، والأب حالٌّ فىَّ ، و إن الكلام الذى أتكلم به ، ليس من قِبَل نفسى ، بل من قِبَل أبى الحالِّ فِىَّ . وهو الذى يعمل هذه الأعمال التى أعمل ، آمِنْ وصَدِّق، أنا مِنْ أَبِى، وأبى فىَّ » .

فعلى فرض صحته ، وعدم التحريف ، يكون الحلول إشارة إلى كمال اختصاصه به.

وإطلاق الأب عليه بمعنى المبدأ ؛ فإن القدماء كانوا يسمون المبادئ بـ [الآباء] .

أقول : هذه السلوب كلها تنبيهات على فساد ما يزعمه بعض الجهلة بمرتبة الألوهية ، تقليداً لظواهر أقوالِ زعمائهم .

وأنت تعلم أن المتشابهات فى القرآن وغيره، من الـكتب الإلٰهية كثيرة، ويردها العلماء ــ بالتأويل ــ إلى ما علم بالدليل .

فلو ثبت ذلك ، لـكان من هذا القبيل .

وذهب غلاة الشيعة إلى حلوله فى علىٍّ وأولاده .

وقالوا : لايمتنع ظهور الروحانى فى الصورة الجسمانية ، كجبريل ــ عليه السلام ــ فى صورة « دحية الـكلبى » .

فلا يبعد أن يظهر الله تعالى فى صورة بعض الـكاملين : كعلىّ ، وأولاده ، والأئمة المعصومين .

وأنت تعلم أن الظهور غير الحلول .

وأن جبريل عليه السلام ، لم يحل فى « دحية الـكلبى » بل ظهر بصورته .

وهذه قرينة على أنهم لم يريدوا بالحلول معناه .

[١٧٠] [ولا يقوم بذاته حادث] .

قيل : لأن مايقوم به ، لابد أن يـكون من صفات الـكمال .

فلو كان حادثا ، لـكان خاليا عنه فى الأزل . والخلو عن صفات الـكمال نقص .

وهو منزه عن ذلك .

وإلا فبعدالعلم بمعنى وجوب الوجود ــ كما أسلفنا ــ لاحاجة إلى الاستدلال ، على نفى أمثال هذه المحالات .

[١٧٠] ولا يقوم بذاته حادث . . . الخ] .

أقول : حلول شىء فى شىء :

إما أن يـكون حلولا بالمعنى العرفى العامى ، وهو التمـكن فى المـكان .

وإما أن يكون بالمعنى الاصطلاحى ، أى أن يكون الحال والمحل ، بحيث تـكون الإشارة إلى أحدهما ، عين الإشارة إلى الآخر ، عقلية ، أو حسية .

وهو بالمعنى الأول منفى عن الواجب بالضرورة ؛ فإنه من خواص الجسمانيات .

وهذا إنما يتم إذا لم يكن له تعالى صفة لا كمال ولا نقص فى وجودها وعدمها .
[١٧١] وأورد على هذا ، أنه إنما يكون الخلو عن صفة الكمال ، نقصا ، لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال ، بأن يتصف دائما بنوع كمال ، تتعاقب أفراده من الأزل إلى الأبد .

فيستحيل عليه ، قديما ، وحادثا ، فلا يحل فى ذاته شىء بهذا المعنى .

وأما المعنى الثانى :

فإن كان حلول جوهر فى جوهر ، كالهيولى والصورة ، فذلك يستلزم التركيب ، ويكون من حلول أحد الجزأين فى الآخر ، وهو عليه تعالى محال ، أيضا .

وإن كان كاختصاص الصفة والموصوف ، فهو المعنِيّ بلفظ القيام ، وهو جائزعليه تعالى، بل واقع .

فالصفة التى يجوز أن تقوم بذاته أزلية ، ولا يجوز أن يقوم بذاته حادث ؛ لأن كل ماقام بذاته فهو كمال له .

وقد بيَّنا — فى محلٍّ — أن الواجب يجب أن تكون جميع كمالاته بالفعل ، ولا شىء منها بالقوة . فلا يحل فى ذاته حادث .

وقد برهنا على ذلك فى رسالتنا [الواردات] بما محصله :

أن اختصاص وصف بذات ، لابد له من منشأ اختصاص .

فإما فى الذات . أو نفس الذات .

وإلا كان اختصاصها به ترجحا بغير مرجح .

ولا يكون المنشأ فى الذات ، لاستحالة التركيب .

فتعين أن يكون المنشأ هو الذات .

والذات أزلى ، فالاختصاص أزلى .

فالصفة أزلية ، فافهم .

[١٧١] [وأورد على هذا . . . الخ] .

وأجيب عنه بأنه إذا كان كل فرد حادثا ، لكان النوع حادثا ؛ إذ لا وجود له إلا فى ضمن الفرد .

قلت : وأنت خبير بفساد ذلك ، كما سلف .

فالوجه فى إبطال هذا الاحتمال ، ما أسلفناه ، من إبطال الحوادث المتعاقبة ، غير المتناهية ، بجريان برهان التطبيق ، وغيره ، فيها .

أقول : وأورد على قول المستدل :

[والخلو عن صفة الكمال نقص مستحيل] .

أنا نمنع هذه المقدمة ؛ لأن كونه نقصا إنما يكون لو كان ذلك الكمال ممكنا .

أما لو كان ممتنعا لكمال آخر حاصل للذات ، يكون زوال ذلك الحاصل شرطا فى حصول ما يحصل ، فلا يكون الخلو عنه نقصا .

فيجوز أن نقول بحدوث الصفات المتعاقبة ،التى السابق منها شرط لحصول اللاحق، من الأزل إلى الأبد .

وأجيب عنه بجواب غير صواب ، حاصله :

أن كل فرد منها ، قبله فرد ، فكل واحد منها حادث ، فالمجموع حادث .

فأول الصفات ، ليس له سابق مانع ، وإلا لكان من المجموع ، فقد كان للذات خاليا عن جميع هذه الكمالات الحادثة ، مع إمكان حصولها للذات ؛ إذ لا مانع ، فيكون الخلو عنها نقصا .

وقد طعن فيه الشارح بأن حدوث الأفراد لا يقتضى حدوث النوع ، كما سبق أن المراد بقدم النوع ، أن لا يزال فرد منه موجودا ، وهذا لا ينافيه مسبوقية كل فرد معين .

ثم استصوب أن يجاب بإبطال هذا التعاقب ، ببراهين التسلسل السابقة ؛ ثم إنهم قد أوردوا على الشارح ، إيرادا ، ثم دفعوه بالتسلسل .

[١٧٢] هذا ، والمراد من الحادث هٰهنا ، الصفة الحقيقية .

وأما الصفات الإضافية والسلبية ، فيجوز التغير والتبدل فيها فى الجملة .

كخالقية زيد وعدم خالقيته .

وذلك لأن التبدل فيها إنما هو بتغير ما أضيف إليه ، لا بتغير فى ذاته تعالى.

كما إذا انقلب الشىء عن يمينك ، إلى يسارك ، وأنت ساكن غير متغير .

والصفات الحقيقية التى يلزمها الإضافة ، إنما تتغير تعلقاتها ، دون أنفسها .

لايقال : هذا الدليل جار فى الإضافات ، والسلوب ، مع تخلف المدَّعَى ، وهو امتناع تجددها فى ذاته تعالى عنه .

لأنا نقول : لانسلم جريان الدليل فيها كلها :

فإن مثل إيجاد العالم ، وخالقية زيد ، ليس من صفات الكمال ، حتى يكون الخلو عنها فى الأزل نقصا .

بل قد ندعى أن الخلو عنها ، فى الأزل ، كمال يظهر به استئثاره تعالى بالقدم الزمانى ، كما استأثر بالقدم الذاتى .

وقد علمت مافى براهين التسلسل ، من الخدش ، فارجع إليه .

[١٧٢] [والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية . . . الخ] .

أقول : يريد أن يصرح بما أشارت إليه عبارة الدعوى .

[أى لايقوم بذاته حادث] .

فإن المفهوم من القائم الحادث ؛ إنما هو الصفات الحقيقية .

أما الاعتبارات الإضافية ، فإنما يقال :

[عارضة بمفاهيمها للذات] .

لا [قائمة بالذات] .

فالذى نبرهن على استحالة حدوثه للذات ، إنما هو الأوصاف القائمة بالذات .

. . . .

وأما الصفات الإضافية والسلبية ، فليس يستحيل تجدد شيء منها ، واعتبار عروضه للذات ، مالم يقم دليل على وجوب شيء منها للذات ، فيجب .

وتفصيله : أن من الإضافات ، ما يكون عروضه محض انتزاع ، يتحقق عند وجود شيء ما ، أو اعتباره ، وليس يرجع إلى شيء فى ذات الواجب .

ومن السلوب ما يكون أيضا كذلك ، كخالقية زيد ، المنتزعة من حدوث زيد ، عن ذات البارى .

فإنها أمر ، يعتبره المعتبر بعد ذلك ، و إلا فليس شيء سوى الواجب ، وذات زيد فقط .

والخالقية اعتبار ما ، يلاحظه العقل ، عند ملاحظتهما .

وعدم خالقيته المنتزع من اعتبار زيد ، غير صادر عن ذات البارى ، كذا .

ومثل هذا من اعتبارات عقلك ، لا دخل له فى ذات ربك ، ولا فى صفاته ، بل تجدد هذه الأمور ، إنما هو بتجدد شيء باعتباره مع الذات ، ينتزع مثل هذا منه .

ككونه مع زيد ، ثم مع عمرو ، وغير ذلك .

ومنها ما يكون بحيث يعود ، إلى أمر فى الذات ، كتعلق العلم الذى مآله انكشاف المعلوم ، لدى الذات .

فهو — و إن كان إضافة — لكن سلبه عن الذات — وقتا ما — من المحالات ؛ لاستلزامه الجهل فى الواجب ، وهو محال .

وكسلب الجسمية .

وسلب الإمكان الخاص .

وغير ذلك من السلوب ، التى لو لم تتحق لعاد الأمر إلى وجود شيء فى الذات ، يستحيل أن يكون لها .

فمثل هذه الإضافات والسلوب ، يستحيل أن تكون غير الواجب ، ثم يثبت ، بل يجب حصولها للذات .

. . . .

فلا يقال : إن البرهان المذكور ـ فى امتناع تجدد الصفات الحقيقية ـ جار أيضا فى تجدد الصفات الإضافية .

لأنا لانسلم جريان الدليل فى كلها ، بل ما كان منها أمرا يعرض بانتزاع مجرد عن أن يعود إلى حصول أمر فى الذات ، أو صفاتها .

كالخالقية ، وعدم الخالقية .

والسابقية ، والمسبوقية .

والمعية ، وما يشبه ذلك .

فليس إلا محض اعتبار فى العقل ، ليس بالكمال ، ولا بالنقص .

وما كان منها بحيث يستلزم لذاته أمرا فى الذات ، فهو بحسب ما يستلزمه من :

الوجوب .

والاستحالة .

وحاصل الكلام أن الاعتبارات التى لاتستلزم حقيقات تعود إلى الذات ،ليست فى الخارجيات الحقيقية ، حتى يقال : إنها كمال أو نقص .

وما استلزم أمرا حقيقيا ، فيعد كمالا أو نقصا ، باعتبار لازمه ، فيجب أو يستحيل من هذه الحيثية .



بقى الكلام فى مسألة السمع والبصر وتعلقيهما ؛ فإن الناشىء من تعلقيهما إنما هو انكشاف المسموع والمبصر ، على وجه أتم .

فهو يوجب أمرا حقيقيا ، يعود إلى كمال الذات ، فلا يصح أن يكون متجددا .

فنقول : من الواجب أن يقال : لا بد أن يكون ذلك التعلق أزليا ، ولا يصح أن يكون حادثا بحدوث المسموع والمبصر ، والا انتقضت قاعدة الكمال والنقص.

. . . .

وما أفظع ما قال بعض حواشى هذا الكتاب ! ! ! من أن : [السمع والبصر لما استحال تعلقهما بالشيء قبل وجوده ، جاز حدوث ذلك عند وجوده ؛ فإن ذلك بعد كونه عجزاعن تسديد الدليل ، قاض بأن يكون للواجب كمال ينتظر ، يستحيل أن يكون له وقتا ما .

و إن ذلك إلامساواة الواجب للممكن ، فإن كل ممكن فكماله ممتنع أن يكون له وقتا ما ، ثم بسببٍ ما يحصل له .

خصوصا ويرد عليه فى هذا الكلام ما سيورده بنفسه على قول الشارح .

على أنه يمكن أن يقال: إن وجود العالم فى الأزل ممتنع،فلا يكون عدم إيجاده نقصا.

وحاصل ما قاله هذا الرجل ـ إيرادا على هذا الذى قاله الشارح ـ : للخصم أن يقول : الصفات الكمالية التى جوزنا قيامها بذاته ، هى التى امتنع الاتصاف بها فى الأزل ؛ لأن جميع الحوادث متساوية الأقدام ، فى امتناع وجودها فى الأزل ، على تقدير امتناع وجود العالم فى الأزل .

فإن قيدتم تلك المقدمة بالاتصاف ، فى الأزل ، فلا يقوم علينا ، و إلا كانت تلك المقدمة ممنوعة ، كما منعتم] .

انتهى كلامه .

والعجب أن هذا الكلام بعد كلامه الأول ، بصفحة .

فاعجب لعقول تحكم بتمثل هذا التوقف ، فى جانب ما هو أعظم الكمالات ، بعد الوجود ، وهو العلم ! ! ! ولا تحكم بأن فيض الواجب يتوقف على حصول شرط ، أو معد ، من جانب المفاض عليه ! ! ! .

وما ضره لوجرى على قول الشيخ :

من أن السمع والبصر يرجعان إلى صفة العلم .

والله اعلم .

[١٧٣] على أنه يمكن أن يقال : إن وجود العالم فى الأزل ممتنع ، فلا يكون عدم إيجاده فى الأزل نقصا .

كما أنه ليس عدم شمول القدرة للمتنعات نقصا .

وما يقال من أن :

« أزلية الإمكان تستلزم إمكان الأزلية » .

ليس بشىء ، كما بسطناه فى بعض تعليقاتنا .

⁂

وأما السلوب : فما كان مثل سلب الجسمية ولوازمها عنه تعالى ، فجريان الدليل فيها ، لايضر ؛ لأن المدعى غير متخلف ؛ لامتناع الخلو عنها .

وعبارة الشارح مستغنية عن الشرح .

[١٧٣] [على أنه يمكن أن يقال : إن وجود العالم فى الأزل . . . الخ] .

أقول : هذا جواب آخر عن عروض خالقية زيد ، بعد أن لم تكن .

وحاصله : أن الصفة المستحيل فقدها ، وعروضها ، هى ما كانت كمالا .

وليست خالقية زيد فى الأزل ، بكمال .

أما الصغرى فظاهرة .

وأما الكبرى ؛ فلأن خالقية زيد فى الأزل، تستلزم وقوع بعض العالم فى الأزل.

ووقوع العالم فى الأزل محال .

وما كان محالا ، لا يكون كمالا .

فعدمه ليس بنقص ؛ فإن النقص إنما هو فقد الكمال .

وذلك كما يقال : إن عدم شمول القدرة للمتنعات ، ليس نقصا .

وما يقال ـ نقضا على قولنا : إن وجود العالم فى الأزل محال ـ : من أن الإمكان لازم لماهية الممكن فى ذاتها ، فلا ينفك عنها أزلا وأبدا .

. . . .

فإمكانها أزلى .

وأزلية الإمكان تستلزم إمكان الأزلية .

لأنه ممكن الوجود ، فى أى أوقات الأزل .

فليس بشىء كما بسطه الشارح فى بعض تعليقاته .

ولا نطيل بذكر ما قاله ، والكلام معه فيه و بعده ، فهو محل نظر ، وقدمنا فى بحث حدوث العالم ، شيئا مما يتعلق بهذه المقالة .

ثم لا يخفى أنه لما جاز أن يحدث للبارى صفة ، ليست بكمال ، لاستحالة أن يكون له أزلا .

أو هى كمال ، لكن عدم حصولها ، لاستحالة تحققها فى الأزل ، ليس نقصا .

فقد فتح مجال واسع للخصم ، به يذهب إلى أن يحدث فى ذات البارى ، صفة حقيقية ، هى كمال .

وعد حصولها ـ لاستحالته ـ ليس بنقص .

أو هى ليست بكمال ولا نقص ، بدليل عدم حصولها فى الأزل .

فرجع النزاع إلى أصله بدون فائدة ، فى إطالة الاستدلال ، وتضارب الأقوال .

وكلام الناظرين والشارح ، لا يخلو عن هذين المسلكين ، اللذين لافائدة فيها.

⁂

والحق : أنه لا سبيل إلا أن نحسم المادة ، بأن كل صفة تكون للواجب تعالى ، فهى كمال من كمالاته .

وذلك ضرورى؛ فإن القابل لأمر حقيقى يكون له ، لايتم كمال الوجود من جميع الجهات الحقيقية ، إلا بذلك الأمر الحقيقى .

وغير ذلك لا يعقل .

و إن الحق تعالى ليس له كمال ينتظر ، و إلا كان بدونه ناقصا .

[١٧٤] [ولا يتحد بغيره] .

وأما ماذكروه من الخالقية ، فلا نقول بأنها أمر حقيقى ، حدث للبارى تعالى فى ذاته ، أو استلزم ذلك .

بل أقول : إنها اعتبار محض ، ولم يقع فى الخارج سوى الحادث المخلوق ، وذات الواجب .

ثم بمحض الانتزاع ، تصورنا أمرا بينهما ، ينسب إلى كل منهما ، وليس منشؤه سوى الذاتين .

و إلا فبيِّنْ مامعنى الخالقية ؛ حتى نتكلم فيه ! ! ثم إنك لن تستطيع .

وأما السمع والبصر ، فإن كنت تقول :

إن سمع الواجب وبصره يحتاج إلى ارتسام صورة المسموع والمبصر فى ذاته .

أو أَخْذِ الضياء ، أو تموج الهواء ، وما يشبه ذلك ، فنعم :

يتوقف إبصاره على حدوث المبصر .

وسماعه ، على حدوث المسموع .

ولكن هذا منك يكون خبطا ظاهرا .

و إن كنت تقول : إن صفات الواجب تتعالى عن مثل ذلك ، و إنه ليس البصر إلا نوع انكشاف أعلى وأرقى من إدراكه للمبصر .

وكذا السمع ليس إلا إدراكا خاصا ، أعلى من إدراكك للمسموع .

وتعنى بذلك أنه إدراك للجزئى المبصر على وجه أتم .

فلا يسعك أن تقول: إنه يحتاج إلى حدوث المبصر والمسموع، وذلك سهل التحصيل.

[١٧٤] [ولا يتحد بغيره . . . الخ] .

أقول : لما بيَّن .

أنه لا يحل فى غيره .

يطلق الاتحاد على ثلاثة أنحاء :

الأول : أن يصير الشيء بعينه ، شيئا آخر ، من غير أن يزول عنه شيء ، أو ينضم إليه شيء .

وهذا محال مطلقا ، سواء كان فى الواجب تعالى ، أو فى غيره .

لأن المتحدين :

إن بقيا ، فهما اثنان ، فلا اتحاد .

وإن فنيا فهما معدومان .

وإن فنى أحدهما ، وبقى الآخر ، فلا اتحاد أيضاً ، بل بقاء واحد ، وفناء آخر .

والثانى : أن ينضم إليه شيء ، فيحصل منهما حقيقة واحدة ، بحيث يكون المجموع شخصا وحدا آخر ، كما يقال : صار التراب طينا .

والثالث : أن يصير الشيء شيئا آخر ، بطريق الاستحالة ، فى جوهره ، أو عرضه ، كما يقال : صار الماء هواء ، وصار الأبيض أسود .

والكل فى حقه تعالى محال .

أما الأول ، فلمامر .

ولا يحل فى ذاته حادث .

رتب ما هو لازم لهما وهو انتفاء اتحاده بغيره ، بالمعنى الثالث فى الشرح .

فإنه لما لم يحل هو فى غيره ، فيستحيل أن يستحيل شيء إليه ؛ لأن ما إليه الاستحالة فى الحقيقة ، حالٌّ فى المستحيل ، أو فى جزئه .

ولما لم يجز أن يحل فى ذاته حادث ، استحال أن يستحيل هو إلى غيره ؛ فإن المستحيل هو إليه ، وصف طارئ بعد الاستحالة ، أو صورة حالة فى مادة المستحيل .

وعلى كل ، فهو حدوث أمر فى ذاته ، بعد الاستحالة ، لم يكن له قبلها .

أما المعنى الأول من الاتحاد الذى ذكره الشارح ، فليس مما ينبه عليه فى هذا المقام ، بل فى الأمور العامة ، فإنه ليس مما يخص الواجب .

[١٧٥] وأما الثانى : فلأن أحدهما ، إن لم يـكن حالًا فى الآخر ، امتنع أن يتحقق منهما حقيقة ، واحدة ، وهذا ضرورى .

وإن كان أحدهما حالًا فى الآخر .

فلا يخلو من أن يـكون الواجب ، فى الآخر .

أو بالعـكس .

والأول : محال ؛ لاستغناء الواجب ، وامتناع حلول المستغنى .

والثانى أيضا محال ؛ لأنه لو كان المحل هو الواجب — وهو مستغن عن الحال ؛ لأن الاحتياج ينافى الوجوب — فيكون الحالُّ عرضا، فلا يحصل منهما حقيقة واحدة، متحصلة .

غايته : أن يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية .

وأورد عليه : أنه ربما كان الواجب مع الغير، محلا للجزء الصورى ، كما فى العناصر الممتزجة التى تحلها صور المواليد .

ودعوى الاحتياج ، أو الانفعال ، بين الأجزاء المادية ، غير مسموعة .

☆☆☆

سلمنا أن الواجب هو المحل ، لـكن لا نسلم أنه لا يحصل من الموضوع والعرض، ماهية حقيقية ، بل الإشراقيون ، نفوا الصورة النوعية الجوهرية .

وادعوا أن أنواع الأجسام ، مؤلفة من الصورة الامتدادية ، والأعراض القائمة بها كالسرير المركب من :

وأما المعنى الثانى ، فهى مسألةُ هل يجوز أن يكون الواجب ، جزأً لغيره . وهى مسألة أخرى ، لم تذكر بعدُ فى المصنف .

[١٧٥] [وأما الثانى . . . . الخ] .

أقول : قد أطال الشارح فى نفى هذا القسم ، بما لا طائل تحته ؛ فإنه عجز عن دفع ما يرد عليه .

والحق: أن يقال : إنه لما ثبت أن الواجب تعالى، غير مادى ، فمن الضرورة أن لا

قطع الخشب .

والهيأة الاجتماعية ، التى هى عرض .

وأما الثالث : فلأن التغير الجوهرى ، والعرضى ، فى حقه تعالى ، محال ؛ لما مرَّ من عدم التبدل فى صفاته الحقيقية .

٭٭٭

[١٧٦] [ليس بجوهر] .

إذ الجوهر ، هو الممكن المستغنى عن المحل .

أو هو المتحيز بالذات .

وهو تعالى منزه عن الإمكان والتحيز .

[ولا عرض] .

لأن العرض محتاج إلى المحل المقوم له .

والواجب مستغن عن الغير .

[ولا جسم] .

ينضم إليه شىء ؛ فإن الانضمام والتفارق ، والامتزاج ، والحلول الجوهرى ، ولوازمها، من خواص الماديات ؛ لاستلزامه التجدد .

فإن قلت : جاز أن ينضم إلى غيره ، انضمام النفس المجرد ، إلى البدن، كما ذهب إليه بعض الفرق .

قلت : إن كنت تريد من الانضمام ، ماهو جسمانى ، أو موجب افتقار فى كمال، إلى غيره ، فقد نفيناه .

وإن كنت تريد مجرد التعلق التدبيرى ، فالحق ـ تبارك وتعالى ـ ينسب إليه تدبير الكل ، وإفاضته جميع جهات الوجود ، على ما أراد من عالم الإمكان .

فهذا القدر من التعلق لا ننكره .

[١٧٦] [ليس بجوهر . . . الخ] .

لأن الجسم مركب ، فيحتاج إلى الجزء ، فلا يكون واجبا .

[ولا فى حيز ، وجهة] .

لأنهما من خواص الأجسام والجسمانيات .

[ولا يشار إليه بهنا ، أو هناك ، ولا يصح عليه الحركة والانتقال] .

لما سبق .

والمشبهة ، منهم من قال :

إنه جسم حقيقة ، ثم افترقوا :

فقال بعضهم : إنه مركب من لحم ، ودم .

وقال بعض هو نور يتلألأ .

[١٧٧] كالسبيكة البيضاء .

طوله سبعة أشبار ، بشبر نفسه .

ومنهم من يقول : إنه على صورة إنسان .

فمنهم من قال : إنه شاب أمرد ، أجرد ، جَعْدٌ قَطَط .

ومنهم من قال : إنه شيخ أشمط الرأس .

ومنهم من قال: هو فى جهة الفوق. ومماس للصفحة العليا من العرش؛ و يجوز عليه الحركة

أقول : الجوهر والعرض ، ألفاظ اصطلاحية ، لمعانٍ محصلة عند أرباب العرف ، يستحيل أن يكون البارى أو صفاته ، داخلا تحت مفهوم واحد منهما .

و إلا فإن أريد من الجوهر [القائم بذاته] .

ومن العرض [القائم بغيره] .

لكان البارى جوهرا ، وصفاته عرضا .

ولا منع إلا من جهة الإطلاق الشرعى ، حينئذ .

[١٧٧] [كالسبيكة] .

والانتقال، وتبدل الجهات . ويئط العرش تحته ، أطيط الرحل الجديد ،تحت الراكب الثقيل ، وهو يفضل على العرش بقدر أربعة أصابع .

ومنهم من قال : هو محاذ للعرش ، غير مماس له ، وبعده عنه بمسافة متناهية .

وقيل بمسافة غير متناهية . ولم يستنكف هذا القائل ، من جعل غير المتناهى ، محصورا بين الحاصرين .

ومنهم من تستر بـ [البلكفة] فقال:هو جسم،لا كالأجسام؛وله حيز لا كالأحياز.

ونسبته إلى حيزه ، ليست كنسبة الأجسام إلى أحيازها .

وهكذا ينفى جميع خواص الجسم عنه ، حتى لايبقى إلا اسم الجسم .

وهؤلاء لا يكفرون ، بخلاف المصرحين بالجسمية .

وأكثر المجسمة هم الظاهريون ، المتبعون لظاهر الكتاب والسنة .

وأكثرهم المحدِّثون .

ولابن تيمية ، أبى العباس ، محمد ، وأصحابه ، ميل عظيم إلى إثبات الجهة، ومبالغة فى القدح فى نفيها .

ورأيت فى بعض تصانيفه .

« أنه لا فرق عند بديهة العقل .

بين أن يقال : هو معدوم .

أو يقال : طلبته فى جميع الأمكنة ، فلم أجده » .

ونسب النافين إلى التعطيل .

من سبكت الفضة : أذبتها . أى كالفضة المذابة ، فى الصفاء .

وقوله [جَعْد] من جعودة الشعر ، أى تكسره وتثنِّيه .

والقَطَطُ شديد الجُعُودة .

وقوله : [أشمط الرأس] الشَّمَط ـ بفتحتين ـ مخالطة بياض الشعر بسواده .

والرجل أشمط ، والقوم شمطان .

هذا مع علو كعبه فى العلوم العقلية والنقلية ، كما يشهد به من تتبع تصانيفه .

ومحصل كلام بعضهم فى بعض المواضع ، أن الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق ، كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى ؛ ولذلك يتوجه إليها فى الدعاء .

ولا يخفى أنه ليس فى هذا القدر غائلة أصلا ، لكن بعض أصحاب الحديث من المتأخرين لم يرض بهذا القول .

[١٧٨] وأنكر كون الفوق قبلة الدعاء .

بل قال : قبلة الدعاء هو نفسه .

كما أن نفس الكعبة ، قبلة الصلاة .

وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز .

[ولا الجهل ، ولا الكذب] .

لأنهما نقص ، والنقص عليه تعالى محال .

وأنت تعلم أنه بعد قيام البرهان ، على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات،وأنه لايجوز عليه التبدل ، لا يحتاج إلى سلب الجهل .

وقوله [يئط العرش] من الأطيط ، وهو التصويت .

والرَّحْل : ما يجعل على الدابة ، ليركب عليه . و إذا كان جديدا ، ثقيلا راكبُه، كان له صوت .

[١٧٨] [وأنكر كون الفوق قبلة الدعاء . . . الخ] .

النسخة التى بأيدينا هكذا :

[وأنكر كون الفوق قبلة الدعاء ، بل قال : قبلة الدعاء ، هو نفسه ، كما أن نفس الكعبة ، قبلة الصلاة .

وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز] انتهى .

ومعناها : أنه لما ورد أن للدعاء قبلة ، فلا بد أن لا تكون القبلة ، نفس الجهة ، مجردة عن شىء فيها ، هو ذو الجهة :

وأما الـكذب فقد قيل : إن من جوز الخلف فى الوعيد ، بناء على أنه تـكرمة من الله تعالى ، يلزمه تجويز الـكذب عليه تعالى .

و بعضهم منع ذلك ، زعما منه بأن الـكذب لا يـكون إلا فى الماضى . والخلف فى المستقبل .

وفساده ظاهر ؛ لأن الـكذب هو الخبر غير المطابق للواقع ، سواء فى الماضى ، أو فى المستقبل .

ومن ثم كذَّب الله تعالى المنافقين ، فقال تعالى :

[أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نَافَقُوا ، يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمْ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ ٱلْـكِتَابِ ، لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ ، لَنَخْرُجَنَّ مَعَـكُمْ ، وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا ، وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّـكُمْ ، وَٱللهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَـكَاذِبُونَ] .

والوجه فى دفعه: أن آيات الوعيد، مشروطة بشروط معلومة ، من الآيات والأحاديث.

منها الإصرار وعدم التوبة .

ومنها عدم عفوه تعالى .

فيـكون فى قوة الشرطية ، فلا يلزم الـكذب أصلا .

و يمـكن أن يقال :

فلا بد أن تـكون القبلة للدعاء حقيقة هو الذات الأقدس ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

كما أنه ليس قبلة الصلاة جهة الـكعبة ، بل نفس الـكعبة ، .

فجعل [الفوق] جهة الحق حقيقة ، من غير أن يتجوز بإرادة أنها جهة رحمته ، أو ما يشبه ذلك .

ولا ندرى ماذ كانت نسخة [الـكلنبوى] ، حتى كتب عليها مالا يلائم .

[١٧٩] المراد منها : إنشاء الوعيد والتهديد ، لا حقيقة الإخبار ، فلا يتصف بالـكذب ، كما ذكره علماء العربية ، فى مثل قولهم :

« الظبى يقاوم الأسد » .

إنه لإنشاء التعجب .

وفى قوله تعالى :

[رَبِّ إِنِّى وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ] .

إنه لإنشاء التحزن .

---

[١٧٩] [المراد منها إنشاء الوعيد والتهديد ، لا حقيقة الإخبار . . . الخ] .

هذا الـكلام فى غاية البرودة ، مخالف للذوق ، والعقل ، والشرع ، ورمى بغير برهان ، يؤدى إلى عدم الاعتقاد باليوم الآخر ، وما فيه ؛ إذ كل ما جاء فيه ، فهو من قبيل التهديد والإرهاب .

وأقبح منه قول من قال ، بما يوجب جواز الـكذب عليه تعالى .

وأرباب ، هذه المقالات ، قد فتحوا على أنفسهم أبواب الـكفر والجهالة ؛ وهَمُّوا بتجويز تـكذيب الشرائع ، لمصالح توهموها ، وأغراض حصلوها .

ولقد ضلوا ، وأضلوا غيرهم ، من القاصرين ، بأن سموا أنفسهم [أهل السنة] وقد برئت منهم السنة ، وصاحبها ، نعوذ بالله من الجهل ، وحب رئاسة الزور ، وقول الفجور ، والأخذ بأطراف الغرور .

وما أدرى لم لا يـكون الأنسان عبدا ، للحق والبرهان ؛ ومحط نظره التنزيه . والتقديس ؟ ! ويترك العصبية ، وحمية الجاهلية ؟ ! وليت شعرى ! ! ماظنهم برب العالمين ،و بكلامه القديم، ؟ ! حيث يتصرفون فيه بمقتضى أهوائهم، يخبطون خبط عشواء.

سبحانك ما قدروك حق قدرك ، وما عرفوك حق معرفتك ! ! ! .

[١٨٠] [وهو تعالى مرئى للمؤمنين يوم القيامة] .
بعين رؤوسهم ، كما هو مذهب الأشاعرة ، والسلف الصالح .
وخالفهم فى ذلك غيرهم .
وتحقيقه : أن الإبصار عبارة عن إدراك تام ، وانكشاف بليغ ، يحصل عقيب فتح البصر .
وهو فى الشاهد ، إنما يحصل بالمحاذاة ، والقرب ، وخروج الأشعة ،أو الانطباع.
وفى حق الله تعالى فى الآخرة ، يحصل هذا الإدراك بدون تلك الشرائط .
ولا يلزم من كون تلك الشرائط ، شرطا فى إداركنا ، فى هذه النشأة ، كونها شرطا فى النشأة الآخرة : إذ فى قدرة الله تعالى أن يخلق فى البصر قوة ، يتمكن بها من إدراك ذاته تعالى ، من دون تلك الشرائط ، كما قال :
[من غير موازاة ، ومقابلة ، وجهة] .
وعند الأشعرى وأتباعه ، تلك الشرائط أسباب عادية ، فيجوز الإبصار بدونها فى هذه النشأة ، كأعمى الصين يرى « بقة » الأندلس .
وكل موجود ، ممكن الرؤية عنده ، كالأصوات ، والطعوم، والروائح،والألوان.
واستدلوا على جواز الرؤية :
بالنقل .
والعقل .

---

[١٨٠] [وهو تعالى مرئى للمؤمنين . . . الخ] .
أقول : قد ورد فى القرآن العزيز ، ما يكاد أن يكون محكما فى أنه تعالى يُرى يوم القيامة .
ومثله فى أنه تعالى لا يصح أن يدركه البصر ، أى لا يرى بحاسة البصر .
الأول قوله : [إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ] .

أما النقل : فلقوله تعالى : حكاية عن موسى :

« رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ، قَالَ لَنْ تَرَانِي ، وَلَـكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ ، فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَـكَانَهُ ، فَسَوْفَ تَرَانِي » .

وجه الاستدلال به ، أمران :

الأول : أن سؤال موسى ـ عليه السلام ـ الرؤيةَ ، يدل على إمكانها .

والثانى : [لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ، وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ] .

وقد ورد هذا الثانى ، مع برهانه ، فى قوله :

[وَهُوَ اللَّطِيفُ] .

فهو فى قوة التعليل ؛ أى لأنه اللطيف .

ومن أحكام اللطيف ، أنه لا يُرى .

وقوله : [الْخَبِيرُ] .

برهان على أنه يدرك الأبصار .

وكون الإدراك ، بمعنى الإحاطة ، غير مقبول ؛ على أنه لو كان ؛ لـكان فى النظر ما يقاومه .

وتأيدت آية الإثبات بأحاديث صحيحة ، ثم استمر الأمر فى السلف على إجماله ، حتى أخذ الناس يتناوشون البراهين ، فانـكشف لديهم أن الواجب ليس بجسم ولا جسمانى ، ولا رسم له ، ولا جهة ، ولا شكل ، ولا صورة .

فيستحيل أن تقع عليه الرؤية بالوجه التى هى به عندنا .

واتفق الـكل على ذلك ؛ فإن الرؤية بما هى عليه فى الشاهد ، يستحيل أن تتعلق إلا بما هو جسمانى كثيف ، تقع عليه أشعة الضياء ، أو بما هو مضىء بذاته ؛ أو بغيره .

ثم افترقوا فى مقالاتهم .

فمنهم من أخذ بطرف الإثبات ، لـكن لا على هذا الوجه المعروف عندنا .

لأن العاقل ـ فضلا عن النبى عليه السلام ـ لا يطلب المحال .

ولا مجال للقول بجهل موسى عليه السلام ، بالاستحالة ؛ فإن الجاهل بما لا يجوز على الله ، لا يصلح للنبوة .

إذ الغرض من النبوة ، هداية الخلق إلى العقائد الحقة ، والأعمال الصالحة .

ولا ريب فى نبوة موسى ـ عليه السلام ـ وأنه من أولى العزائم .

⁂

والثانى : أنه تعالى ، علق الرؤية على استقرار الجبل ، وهو أمر ممكن فى نفسه .

والمعلق على الممكن ممكن ؛ لأن معنى التعليق الإخبار ، بوقوع المعلق ، عند وقوع المعلق عليه .

والمحال لا يثبت على شىء من التقادير الممكنة .

⁂

وأما العقل ، فهو أنا نرى .

الأعراض : كالألوان ، والأضواء ، وغيرها .

والجواهر : كالطول والعرض فى الجسم .

فلا بد من علة مشتركة بينهما ، تكون هى المتعلق الأول للرؤية .

وذلك الأمر :

إما الوجود .

أو الحدوث .

أو الإمكان .

والأخيران عدميان ، لا يصلحان لتعلق الرؤية بهما .

والآخر طرف النفى ، مستدلا بما يترتب على هذا الوجه المعروف .

فَعَلِمْنَا من ذلك : أن ليس النزاع بينهم ، فى أمر محصل ؛ فإن صاحب الإثبات ، نفى جميع لوازم الرؤية ، ما عدا الانكشاف .

[١٨١] فلم يبق إلا الوجود .

وهو مشترك بين الواجب والممكن .

فيجوز رؤيته عقلا .

وأنت تعلم أن القول باشتراك الوجود ، معنى ينافى مذهب الشيخ ؛ فإنه ذهب إلى أن وجود كل شىء عينه .

وأنه لا اشتراك بين الوجودات ، إلا فى اللغة ، كما هو المشهور .

وأوّله « صاحب المواقف » بأن مراد الشيخ أنه ليس فى الخارج هويتان :

إحداهما : الوجود .

والأخرى : الماهية .

والاتحاد بينهما بحسب التحقق ، لا بحسب المفهوم .

فلا ينافى اشتراكهما فى مفهوم مطلق الوجود .

وهذا التأويل فى غاية البعد .

وصاحب النفى ، إنما ينفى لوازم هذه الرؤية المألوفة ، ولا ينكر أن يكون هناك إدراك متعالٍ عن الإدراكات الإحساسية، فضلا عن غيرها ، فَهَبْ أنه بأية قوة كانت .
[وَيَخْلُقُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ] .

فالأول : قائل بما قال الثانى ، وليس النزاع بينهم إلا مجرد اللجاج ، ومقالات الخداج خصوصا ماقد يتمسك به من الأوضاع اللغوية ، التى لاتفيد فى مجال البراهين.

وليس التكلم مع الفريقين إلا تضييع الوقت فيما لا يفيد .

بل الواجب علينا هو الإيمان بأن الله يُرى ـ كما أخبر ـ على وجه منزه عما هو من خواص الحوادث . وليكن بأية قوة من قوانا ؛ أو بقوة جديدة يخلقها الله فى ذلك الوقت ، فى أى عضو من أعضائنا ، و إن كان القلب .

[١٨١] [فلم يبق إلا الوجود . . . الخ] .

قيل : إن الشيخ ـ وإن أنكر اشتراك الوجود ـ لكن أقام هذا الدليل على سبيل إلزام المخالفين القائلين بالاشتراك .

وقد ثبت وقوع رؤيته فى الآخرة ، بالكتاب السنة .

أما الكتاب ، فلقوله تعالى :

[وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ] .

والنظر قد يكون فى اللغة بمعنى الانتظار ، ويستعمل حينئذ متعديا بنفسه ، كقوله تعالى :

[انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ] .

أى انتظرونا ، هكذا ، قيل ؛ وفيه نظر ، فتأمل .

ويكون بمعنى التفكروا لاعتبار ، ويستعمل حينئذ بـ « فى » .

يقال : نظرت فى الكتاب ، أو فى ذلك الأمر .

أى تفكرت فيه .

وجاء بمعنى الرأفة والعطف ، وحينئذ يستعمل بـ « اللام » .

يقال : نظر السلطان لفلان : أى رأف به ، وتعطف عليه .

وجاء بمعنى الرؤية ، ويستعمل حينئذ بـ « إلى » .

والنظر فى الآية مستعمل بـ « إلى » .

فوجب حمله على الرؤية ، وليس بمعنى الانتظار ؛ لأن الآية وردت مبشرة .

والانتظار يوجب الغم ، فلا يناسب سياق الآية .

⁂

وأما السنة ، فكقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ :

« إنكم سترون ربكم ، كما ترون القمر ليلة البدر » .

والمعتمد فيه الإجماع ـ قبل حدوث المبتدعين ـ :

لقائل أن يقول : إن المشترك هو الكون [مضيئا] أعم من أن يكون بالذات ،

على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازها .

وعلى كون الآية محمولة على الظاهر ، المتبادر منها .

☆☆☆

احتج المنكرون بقوله تعالى :

« لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ » .

لأن الإدراك المنسوب إلى الأبصار ، هو الرؤية .

والله تعالى يتمدح بكونه لا يرى .

وما يكون سلبه مدحا ، يكون وجوده نقصا .

فيجب تنزيه الله تعالى عنه .

☆☆☆

والجواب عنه بوجوه :

الأول : أن الإدراك ، هو الرؤية ، بجوانب المرئى .

وحقيقته النيل ، والوصول ، كقوله تعالى :

[إِنَّا لَمُدْرَكُونَ] أى ملحقون .

والرؤية المقارنة للإحاطة أخص مطلقا ، من الرؤية المطلقة .

فلا يلزم من نفيها بالمعنى الأول ، نفيها بالمعنى الثانى .

☆☆☆

الثانى : أن هذه القضية رفع للإيجاب الكلى ، فلا أقل من احتمال الآية لهذا المعنى ، بأن يعتبر أولا ، العموم ، ثم ورد عليه السلب ، فتكون سالبة جزئية .

ومع هذا الاحتمال ، لايتم الاستدلال .

☆☆☆

الثالث : أنا لو سلمنا أن الآية عامة ، فى الأشخاص،فلا يتم عمومها فى الأوقات؛ فإنها سالبة مطلقة .

ونحن نقول بموجبها ، حيث لا يرى فى الدنيا .

أو بالعرض . وهو أقرب ، تأمل .

وما قيل من التمدح ، ليس فيه دليل على مطلوبهم ، بل هو حجة لنا ؛ لأنه لو امتنعت الرؤية ، لم يكن فيه تمدح .

و إنما التمدح للممتنع المتعزز ، بحجاب الكبرياء ، مع إمكان رؤيته .

ولأن عدم رؤيته فى الدنيا ، مع كونه أقرب إليهم من حبل الوريد ، كاف فى التمدح ، فلا ينافى رؤيته فى دار الآخرة .

وقوله تعالى لموسى — عليه السلام — :

« لن ترانى » .

ليس « لن » للتأبيد ، بل للتأكيد ، ولهذا يقيد بـ « أبدا » .

ولو سلم أنه للتأبيد ، فإنما يكون فى الدنيا ، لقوله تعالى :

« وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً » .

مع أنهم يتمنون الموت فى الآخرة ، للخلاص من العقوبة .

⁂

[ما شاء الله كان ، وما لم يشأ ، لم يكن] .

هذه العبارة مأثورة عن النبى ، صلى الله عليه وسلم .

وفيه دليل على أنه مريد للكائنات ؛ لأن الجملة الثانية ، تنعكس بعكس النقيض إلى قولك :

« كل ما يكون ، فهو ما شاء الله » .

فكل كائن مراد . وما ليس بكائن ، فهو ليس بمراد .

[فالكفر والمعاصى ، بخلقه و إرادته] .

لما مر ، مرارا .

وهذا كالمستغنى عنه ؛ إذ قد علم سابقا ؛ فإنه قد مر أنه تعالى ، خالق الأشياء كلها ، بالقدرة .

ثم لا نطيل فى نقد هذه الدلائل .

والخلق بالقدرة ، يتوقف على الإرادة .

فتكون جميع الأشياء بخلقه ، و إرادته .

خلافا للمعتزلة ؛ فإنهم ذهبوا إلى أن أفعال المكلفين :

إن كانت واجبة ، فالله تعالى يريد وقوعها ، و يكره تركها .

و إن كانت حراما ، يريد تركها ، و يكره وقوعها .

و إن كانت مندوبة ، يريد وقوعها ، ولا يكره تركها .

و إن كانت مكروهة ، فبعكسه .

أما المباح ؛ وفعل غير المكلف ، فلا يتعلق بهما إرادة ، ولا كراهة .

وقد سبق ذلك ، مع رده .

[ولا يرضاه] .

لقوله تعالى :

« وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الكُفْرَ » .

وهذا أيضا ، قدْ مرَّ .

[غنى لا يحتاج إلى شيء] .

في ذاته وصفاته .

وهذا معلوم أيضا ، مما سبق .

[١٨٢] [ولا حاكم عليه] .

بل هو الحاكم على الإطلاق ، لقوله تعالى :

« لَهُ الْحُكْمُ » .

---

[١٨٢] [ولا حاكم عليه . . . الخ] .

أقول : إن أريد من الحكم التكليف ، أى إيجاب شيء عليه ، إن فعله يثاب ، و إن تركه يعاقب .

. . . .

أو إن فعله يستحق أن يمدح ، و إن تركه يستحق أن يذم .

فذلك منفى عنه تعالى ، بعد ثبوت [وجوبه] بالضرورة .

و إن أريد منه ، العلم بصفة من صفاته ، أو لازم من لوازمها ، فذلك بديهى الثبوت عند كل فرقة تعتقد بالإله .

ثم إنه لا فارق :

بين أن تعلم ، ثبوت الإرادة له تعالى .

واستحالة أن لا يكون مريدا .

ووجوب أن يقع فعله ، على طبق علمه .

واستحالة أن لا يكون كذلك .

و بين أن تعلم ثبوت كون أفعاله ، يجب أن تكون لِحَكم ومصالح .

واستحالة أن تكون عبثا ، أو وضعا للشىء فى غير محله ، تعالى عن ذلك .

و بالجملة : لا فرق بين علم ، وعلم ، فى كونه حكما .

و إن افترق علمان فى مسألتين ، من حيث إن أحدهما مطابق للواقع ، والآخر ليس كذلك .

وهذا فى جميع المعلومات سواء .

⁂

والعجب لرجل يدعى الفضل ، ثم يفرق بين :

علم المعتزلة ، بحسن بعض الأفعال وقبحها .

وعلم الماتريدية بذلك .

بأن علم العقل عند الماتريدية ، ليس صادرا عنه ، مباشرة ولا توليدا ؛ بل عن الله تعالى ، فمن ثم صح أن يجعل حكما على الله ؛ لأن الله هو الحاكم على نفسه حينئذ .

. . . .

وعند المعتزلة ، هو صادر عنه مباشرة ، فكان حكمه حكما لغير الله ، على الله .

و يستدل على ذلك بموافقة الما تريدية والأشاعرة ، فى أنه لا حا كم على الله .

وموافقتهم المعتزلة فى التحسين والتقبيح العقليين .

و يقول :

[ومن هنا ظهر اندفاع ما أورده ابن الهمام من أن مسألة :

كون العلم بخلق الله .

أو التوليد .

خارجة عن بحثنا هذا .

إن هى إلا غفلة ؛ فإن الكلام ليس إلا فى أن العقل هل يحكم أو لا يحكم .

كما تقول : هل الرجل يصلى ، أو لا يصلى .

ومسألة خلق الأفعال ، مسألة أخرى تعم كل فعل ؛ فلا داعى لتخصيص الحكم ههنا ، كما قال ابن الهمام] .

فقوله حق .

ثانيا: أنه كما لا يصح أن يقال : إن الله يصلى صلاة الظهر عند الأشاعرة، لايصح أن يقال ؛ إن الله حا كم .

عند حكم العقل .

أى لا يصح أن يقال : إهذا الحكم ـ أى العلم ـ هو حكم الله ، أى علمه بعينه .

وثالثا : على مشرب هذا الرجل ، يجوز أن ينسب إلى الله كل نقص ، ثم يقول: لاضير فيه ؛ فإنه الفاعل للكل ، وهو يفعل بنفسه ، فى نفسه مايشاء .

و بالجملة : فهذا كلام ناشىء عن عدم التأمل رأسا ؛ بل عدم الديانة .

☆☆☆

[١٨٣] [ولا يجب عليه شيء] .

لأن الواجب :

إما عبارة عما يستحق تاركه الذم ، كما قاله بعض المعتزلة .

أو عما تركه مخل بالحكمة ، كما قاله بعض آخر .

أو عما قدَّر الله تعالى على نفسه أن يفعله ، ولا يتركه ؛ وإن كان تركه جائزا ، كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين ، كما يشعر به ظواهر الآيات والأحاديث ، مثل قوله تعالى :

« ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ » .

وقوله صلى الله عليه وسلم ـ حاكيا عن الله تعالى ـ :

« ياعبادى إنى حرمت الظلم على نفسى » .

والأول ، باطل ؛ لأنه تعالى المالك على الإطلاق ، وله التصرف فى ملكه ، كما يشاء، فلا يتوجه إليه الذم أصلا ، على فعل من الأفعال ، بل هو المحمود فى كل أفعاله .

☆☆☆

وكذا الثانى ؛ لأنا نعلم إجمالا أن جميع أفعاله تتضمن الحِكم والمصالح ، ولا يحيط علمنا بحِكمه ومصالحه .

على أن التزام رعاية الحكمة والمصلحة ، لا يجب عليه تعالى .

وإن أريد بالحكم معنى آخر ، فلم يتبيَّن بعد، حتى نقرر فيه نزاعا ، فى هذه الألفاظ الدائرة على ألسنة القوم .

[١٨٣] ولا يجب عليه شيء . . . الخ] .

أقول: إن كان يريد من الوجوب ، ماهو مصطلح الأصوليين والفقهاء ،فبديهى النفى ، بعد إثبات الوجوب ، كما سبق .

إذلا معنى لاستحقاق الثواب والعقاب ، واستحقاق الذم والمدح .

وإن كان يريد من الوجوب، قسيم الاستحالة والإمكان، فلا يصح نفيه عن الواجب.

« لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ ، وَهُمْ يُسْأَلُونَ » .

⁂

وكذا الثالث ، لأنه إن قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى ، فهو ينافى ما صرح به ؛ فى تعريفه ، من جواز الترك ، وإن لم يقل به .

فإن معنى الوجوب حينئذ ، يكون محصله :

أن الله تعالى لا يتركه ، على طريق جرى العادة .

وذلك ليس من الوجوب فى شىء ، بل يكون إطلاق الوجوب عليه ، مجرد اصطلاح.

[كاللطف] .

وهو مايقرب العبد إلى الطاعة ، ويبعده عن المعصية ، بحيث لا يؤدى إلى إلجاء ، كبعثة الأنبياء .

والمعتزلة أوجبوه عليه تعالى ، مستدلين بأن ترك اللطف ، يوجب نقض غرض التكليف . فيكون اللطف واجبا ، وإلا لزم نقض الغرض ؛ لأن المكلِّف إذا علم أن المكلَّف لا يطيع إلا باللطف ، فلو كلفه بدونه ، يكون ناقضا لغرضه .

كمن دعا غيره إلى طعامه ، وهو يعلم أنه لا يجيب إلا بأن يستعمل معه نوعا من التأدب ؛ فإذا لم يفعل الداعى ، ذلك التأدب كان ناقضا لغرضه .

كيف ! ! ويجب أن يفعل على طبق ماعلم ، وإلا لزم الجهل المحال .

فالوجوب بهذا المعنى صحيح ، فى جانب الحق تعالى . وليس تحققه فى جانبه بموجب لنقصية ، بل لكمال ، كما هو ظاهر .

بقى النظر فى تفاصيل الواجب بهذا المعنى .

وما الذى قام عليه البرهان منه ؟ .

وما الذى لم يقم .

فقد قدمنا ، صفات كثيرة ، يجب أن تكون له تعالى .

وأنت خبير بأنه فرع على كون أفعاله تعالى ، معللة بالأغراض، كما هو مذهبهم، وهو باطل .

و بعد التنزل عن هذا المقام ، إنما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة ، وترك المعصية. وما يقرِّب من الطاعة ، و يُبعد عن المعصية ، أعم من ذلك .

[والأصلح] .

ذهب معتزلة بغداد إلى وجوب الأصلح فى الدين والدنيا ، عليه تعالى .

ومعتزلة البصرة ، إلى وجوب الأصلح فى الدين فقط .

ومراد الفرقة الأولى بالأصلح : الأصلح فى الحكمة والتدبير .

ومراد الفرقة الثانية : الأنفع .

و يرد عليهما : أن الأصلح بحال الكافر الفقير ، المبتلى بالآلام والأسقام .

أن لا يُخلق .

أو يموت طفلا .

أو يسلب عنه عقله بعد البلوغ .

والذى يعنينا فى هـذا الموضع ، ما يتعلق بفعله تعالى ، فنقول :

قد قطع البرهان بأن الواجب لا يجوز أن يكون عابثافى أفعاله ، بل لا بد أن تكون مبنية على الحكمة التامة .

وأنه ليس شىء مما يبرز فى عالم الوجود بقاصر عن مصالح ، لو لاها لم تكن فى الوجود . بل ربما كان يختل به نظام كل موجود ، كما يعلمه المحقق .

فإذا التفتنا إلى تعداد تفصيل هذه الحكم والمصالح ، فقد ندرك الحكمة بوجه ، وقد لا ندركها .

فعدم إدراكنا لها ، لا يوجب عدمها ، لما قام من البرهان .

فقول المعتزلى : [يجب على الله الأصلح] :

إن كان يريد به ما ذكرنا،فنعمْ،ولا خلاف لأصحابنا معه،خصوصا الماتريدية؛ لأنهم لا يجوزون العبث عليه تعالى :

ولم يفعل شيئا من ذلك ، بل خلقه وأبقاه ، حتى فعل ما يوجب خلوده فى النار.
وأن يكون إبقاء إبليس طول الزمان ، و إقداره على إضلال العباد ، أصلح له ، مع أنه يوجب مزيد عذابه .

⁂

ولا يخفى أن مرادهم ، الأصلح بالنسبة إلى الشخص ، لابالنسبةإلى الكل ، من حيث الكل ، كما ذهب إليه الفلاسفة فى نظام العالم .
ولذلك سأل الأشعرى أستاذه ، أبا علىٍّ الجبائى ، عن ثلاثة إخوة :
عاش أحدهم فى الطاعة .
وأحدهم فى الكفرو المعصية .
والآخرمات صغيرا .
فقال :

و إن كان يريد أنه يجب عليه أن يراعى مصالح، على حسب مانحن نفهمه،وندركه.
فذلك ضرب من الجهالة ، كأنه يريد أن يضرب لله قانونا ، لا يجوز لله تجاوزه على حسب عقله السخيف .
وأما ما قال فى اللطف :
فإن كان يريد أن الله تعالى لا يجوز أن يكلف أحدا ، بدون أن يُعلمه بأنه مكلف ، أى بدون إرسال رسول .
أو يكلفه بالطيران ، بدون أن يكون له أجنحة : فذلك مسلم ؛ إذ العاجز عن شىء عجزا مطلقا ، لا يصح تكليفه .
والتوجه إلى المجهول المطلق ، محال .
وهذا تشهد به البداهة ، فلا داعى لأخذه بأطراف النزاع .
و إن كان يريد أن التكليف بذاته ، واجب، فالإعلام به واجب ،فبعثة الأنبياء واجبة مثلا .

يثاب الأول .

و يعاقب الثانى .

ولا يعاقب الثالث ولا يثاب .

فقال الأشعرى : إن قال الثالث : يارب ، هلاعمرتنى ، فأصلح ، فأدخل الجنة ، كما دخلها أخى المؤمن ؟ .

فأجابه الجبائى: بأن الرب يقول : كنت أعلم أنك لوعشت،لفسقت، فدخلت النار .

ثم قال الأشعرى : فإن قال الثانى : يارب ، لِمَ لَمْ تمتنى صغيرا ، حتى لا أعصى، فلا أدخل النار ، كما أمت الثالث ؟ .

فبهت الجبائى ، وترك الأشعرىُّ مذهبه ، واشتغل بتتبع آثار السلف الصالح ، ونشر مذهبهم ، وهدم قواعد المعتزلة ، وأهل البدع والأهواء .

☆☆☆

[و] من تلك القواعد أنه يجب عليه [العوض على الآلام] .

واستدلوا عليه بأن تركه قبيح ؛ لأنه ظلم ، والظلم قبيح ، فيكون فعله واجبا .

وقد أبطله الأشعرى ، بأن القبح العقلى ، منتف .

والقبح الشرعى ، لا معنى له فى حقه تعالى .

بل لو عذَّب المطيع ، ونعَّم العاصى ، لم يقبح منه .

فهذا موقوف على إحاطته بتمام المصالح المترتبة عليه ، والمفاسد المترتبة على عدمه ، فليبينها حتى ننظر فيها .

و إن كان يريد أنا لما علمنا ، وقوع بعثة الأنبياء ، والتكاليف .

وكانت هذه من الأفعال الإلٰهية .

والأفعال الإلٰهية ، لا تكون إلا لحكمة .

فقد وجب العلم بأنها واجبة فى الواقع ، ونفس الأمر ؛ لما أنها لحكمة .

فذلك نظير أن تقول : إنه لما علم وجود زيد ، علم أن الله كان عالما به ، فكان وجوده واجبا .

[١٨٤] [ولا] يجب [الثواب عليه ، فى الطاعة .

والعقاب على المعصية] .

خلافا للمعتزلة ، والخوارج ؛ فإنهم أوجبوا عقاب صاحب الكبيرة ؛ إذا مات بلا توبة .

وحرموا عليه العفو ؛ واستدلوا عليه بأن الله أوعد مرتكب الكبيرة ، بالعقاب، فلو لم يعاقب ، لزم الخلف فى وعيده ، والكذب فى خبره .

وهما محالان .

وأجيب عنه ، بأن غايته عدم وقوعه ، ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى .

واعترض عليه الشريف العلامة ، بأنه حنيئذ يلزم جوازهما ، وهو محال ؛ لأن إمكان المحال ، محال .

وأجاب عنه بأن استحالتهما ممنوعة . كيف ! ! وهما من الممكنات ، التى تشملها قدرة الله تعالى .

وهذا ليس من المطالب العلمية ، ولكن لاشناعة فى اطلاق الوجوب بهذا المعنى، فى جانب البارى .

و إن كانت الشناعة فى الدعاوى غير البينة .

☆
☆☆

ولعل قائلا يقول : إن المعتزلى يتنازل عن التعيين ، و يقول :

يجب على الواجب أن يفعل مافيه الحكمة ، ولا يجوز عليه أن يتركه .

وهذا أمر غير [كون فعله لابد أن يكون لحكمة] .

فأقول : إن قولى [شئون الواجب الفعلية لا بد أن تكون لحكمة] .

شامل لقولك هذا ؛ فإن ترك الفعل إن كان لحكمة ، فما كان فى الفعل حكمة، و إلا فقد نفيت حصولها ، فالفعل لازم . فوقع الوفاق بيننا و بينه .

[١٨٤] [ولا يجب الثواب عليه فى الطاعة . . . الخ] .

قلت : الـكذب نقص ، والنقص عليه محال ، فلا يكون من الممكنات ، ولا تشمله القدرة .

وهذا كما لاتشمل القدرة ، سائر وجوه النقص عليه تعالى ، كالجهل ، والعجز ، ونفى صفة الكلام ، وغيرها من الصفات الكمالية .

بل الوجه فى الجواب ما أشرنا إليه سابقا ، من أن الوعد والوعيد ، مشروطان بقيود ، وشروط معلومة من النصوص .

فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط .

وأن الغرض منهما ، إنشاء الترغيب ، والترهيب .

على أنه بعد التسليم ، إنما يدل على استحالة وقوع التخلف ، لا على الوجوب عليه تعالى ، إذ فرق :

بين استحالة الوقوع .

و بين الوجوب عليه .

كما أن إيجاد المحال ، محال فى حق الله تعالى .

ولا يقال : إنه حرام عليه تعالى .

والنقص عليه تعالى ، محال عقلا .

فنحن نقول : إنا قد بيَّنا أن أمثال ذلك ليس فيها نقص عقلى ، بل الوجوب والحرمة ، وغيرهما ، فرع القدرة على الواجب والحرام .

***

واعلم أن بعض العلماء ذهب إلى أن الخلف فى الوعيد ، جائز على الله تعالى .

وممن صرح به ، الواحدى ، فى تفسيره « الوسيط » فى قوله تعالى ، فى سورة النساء :

« وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ » الآية .

حيث قال :

أقول : قد علمنا استحالة العبث على الله ، ووجوب الحـكم فى أفعاله .

« والأصل فى هذا أن الله تعالى يجوز أن يخلف الوعيد ، وإن كان لا يجوز أن يخلف الوعد .

وبهذا وردت السنة عن رسول الله ، عليه السلام ، فيما أخبرنا أبو بكر ، أحمد، بن محمد الأصفهانى حدثنا عبد الله بن محمد الأصفهانى ، حدثنا زكريا بن يحيي، الساوجى، وأبوحفص السلمى ، وأبو علىٍّ الموصلى ، قالوا حدثنا هدبة بن خالد ، حدثنا سهل بن أبى حازم ، حدثنا ثابت البنانى ، عن أنس بن مالك ، رضى الله تعالى عنه ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال :

(من وعده الله تعالى على عمله ثوابا ، فهو منجز له ، ومن أوعده على عمله عقابا ، فهو بالخيار) .

وأخبرنا أبو بكر ، حدثنا محمد بن عبد الله ، بن حمزة ، حدثنا أحمد بن الخليل ، حدثنا الأصمعى ، قال، جاء عمر بن عبيد ، إلى أبى عمرو بن العلاء ، فقال : يا أبا عمرو: أيخلف الله ماوعده ؟ قال : لا .

قال : أفرأيت من أوعده الله تعالى على عمله عقابا ، أيخلف الله وعده فيه ؟

فقال أبو عمرو : من العجمة أنت يا أبا عثمان ؟ إن الوعد غير الوعيد .

إن العرب لا تجد عيبا ، ولا خلفا ، أن تعِد شرا ، ثم لا تفعله ، بل ترى ذلك كرما ، وفضلا .

وليست الحكم عائدة عليه تعالى ، بالضرورة ، وإلا لكان مستكملا بغيره ، فهى عائدة على غيره بالضرورة ، فما وقع منه من ثواب وعقاب ، فإنما كان لحكمة تتعلق بالمثاب والمعاقب .

وأما تعيين الحكمة ، فليس لنا بلازم .

فغاية مايقال . إن الغدر والظلم ، فى جانبه تعالى ، نقص محال .

فاللائق بجنابه أن يكون مايصدر منه ، فى حاق موضعه .

وإنما الخلف أن تعِد خيرا ، ثم لاتفعله .

قال : فأرنى هذا فى العرب .

قال نعم ، أما سمعت قول الشاعر :

وإنى وإن أوعدته أو وعدته   لمخلف إيعادى ، ومنجز موعدى

⁂

والذى ذكره أبو عمرو ، مذهب الكرام ، ومستحسن عند كل أحد ، خلف الوعيد ، كما قال السرى الموصلى :

إذا وعد السراء نجّز وعده   وإن أوعد الضّرّاء ، فالعفو مانعه

ولقد أحسن يحيى بن معاذ فى هذا المعنى ، حيث قال :

« الوعد ، والوعيد ، حق :

فالوعدحق العبادعلى الله تعالى ؛ إذضمن لهم أنهم إذا فعلوا كذا ،أن يعطيهم كذا.

ومن أولى بالوفاء ، من الله تعالى .

والوعيدحقه تعالى على العباد ؛ إذ قال: لا تفعلوا كذا ؛ فإنى أعذبكم ، ففعلوا، فإن شاء عفا ، وإن شاء آخذ ؛ لأنه حقه تعالى .

وأولاهما بربنا ، العفو ، والكرم ؛ لأنه غفور رحيم » انتهى بلفظه .

وقيل : إن المحققين على خلافه ، كيف ؟! وهو تبديل للقول . وقد قال الله تعالى: « مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ » .

قلت : إن حملت آيات الوعيد ، على إنشاء التهذيب ، فلا خلف ؛ لأنه حينئذ ليس خبرا ، بحسب المعنى .

وإن حمل على الإخبار ، كما هو الظاهر ، فيمكن أن يقال ، بتخصيص الذنب المغفور ، من عمومات الوعيد بالدلائل المفصلة .

فإن لزم من فعلٍ طرونقص فى ذاته ، أو فى صفاته، فذلك الفعل محال ،أيا كان .

وأما أخبار الله فلا سبيل إلى حل عقدها بحال؛فإنه إنما أخبر بما هو مطابق لعلمه القديم

ولا خلف على هذا التقدير أيضا ، فلا يلزم تبديل القول .

وأما إذا لم يقل بأحد هذين الوجهين ، فيشكل التفصى عن لزوم التبدل ، والكذب ، اللهم إلا أن تحمل آيات الوعيد على استحقاق ما أوعد به ، لا على وقوعه بالفعل .

وفى الآية المذكورة إشارة إلى ذلك ، حيث قال :

« فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا » .

[بل إن أثاب] بالطاعة [فبفضله] من غير وجوب عليه تعالى ، ولا استحقاق من العبد . وكيف لا يكون كذلك ؟ وما يصدر عنه من الطاعات ، إنما هو بخلقه ، على أنه لا يفى بشكر أقل قليل ، من نعمه ، فكيف يستحق عوضا عليه ؟ .

[١٨٥] [وإن عاقب] بالمعصية [فبعدله] لأنه لا حق لأحد عليه ، والكل ملكه .

فله التصرف فيه كيف يشاء .

ولا جواز لتخلفه بوجه من الوجوه ، كما يقول به الشيخ أبو منصور ، من أنه يجب تحقق الوعد والوعيد ، تصديقا للنصوص .

والقول بأنها إنشاءات للترهيب ، والترغيب ، خروج عن السبيل ، وروم لتحريف الكلم عن مواضعه .

وأى ضرر فى أن نعتقد أن الحق صادق فيما أخبر به ؟ وأنه لا محالة واقع ، لما أنه قد علمه فأخبر به ولا حول ولا قوة إلا بالله .

[١٨٥] [وإن عاقب فبعدله ؛ لأنه لا حق لأحد عليه . . . الخ] .

أقول : انظر إلى هذه التعاليل الركيكة ، المستهجنة عند النفوس السليمة ، التى لا ينبغى أن تذكر فى جانب ناقص العدالة ، منثلم الاقتدار ، فضلا عن مبدأ الكمال وغايته ، التى محصلها أنه لما استبد بالمالكية ، ووقع العالم فى قبضته ذليلا ، تحت قهره ،

. . . .

أخذ يتصرف فيهم بما يريد ، مما يضر ولا ينفع ، بدون ملاحظة مصلحة تعود إليه ، أو إليهم .

يُهلك ويَشن الغارة ، على مستحق البروالإحسان ،

وينعم ويفيض أنواع الخيرات، على مستحق الويل والنكال ، بدون مراعاة شيء ما ، فى الطرفين ، سوى هذه الإرادة .

إنْ هذه إلا شناعة ، زلت بها الأقدام ،ناشئة عن الجهل بمقام الربوبية،وتصوره على وجه يلائم طبع القائل .

ولـكن ما خطر ببالك ، فالله بخلاف ذلك .

« سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ »

فانظر بعين الحق والوجدان ، تر أن الـكل بفضله تعالى ، حتى العقاب والنكال، فإنه يتعالى شأنه عن التشفى ، وهيجان دم الغضب ، من حيث ما يعود إليه .

بل تلك الآلام والأنكال ، إنما هى مما يعود إلى ذات المعذب ،المعاقب، بالصلاح.

ولـكن المريض لا يدرك الصحة فى شرب الدواء .

والمزمن مرضه قد لايظن بالطبيب إلا أنه لا يريد به ، إلا الإيلام ، ولا يعلم أن لولاه لهلك ، بأتم مما تـكلم هو عليه .

فسبحانه ، فضله وعدله ، سواء . وأمرهما عائد إلينا بالخير والمنفعة ، من حيث لانعلم ، إلا من وفقه الله تعالى ، وفتح له باب الحق والمعرفة ؛ فإنه يتحقق بما ذكرنا، ولا يرى حالا من الأحوال ، التى يكون عليها ، إلا وفيها خيره ، وإن بلغت منه قصارى الألم .

ولذلك أسباب تبين فى مواضع آخر .

فهذا الموفَّق العارف ، مُنَعَّم بآلامه ، مسرور بأحزانه ؛ إذ لا يعلم من لحق ، إلا ما فيه الخير ، فأنَّى له الضير ؟ .

[١٨٦] [ولا قبيح منه] .

أجمعت الأمة على أنه لا يفعل القبيح .

لـكن الأشاعرة ذهبوا ، إلى أنه لايتصور منه القبيح ، لأن الحسن والقبح العقليين منتفيان .

والشرعيين ، لاتعلق لهما بأفعاله تعالى .

[ولا ينسب فيما يفعل ، أو يحكم ، إلى جور ، أو ظلم] .

لما تـكرر ، وتقرر .

والظلم قد يقال على التصرف فى ملك الغير .

وهذا المعنى محال فى حقه تعالى ؛ لأن الـكل ملـكه،فله التصرف فيه كيف يشاء.

وعلى وضع الشىء فى غير موضعه ، والله تعالى أحكم الحاكمين ، وأعلم العالمين، وأقدر القادرين .

فكل ما وضعه فى موضع ، يكون ذلك أحسن المواضع بالنسبة إليه ، وإن خفى وجه حسنه علينا .

وأيضاً لمّا علم أنه لا قبيح منه تعالى .

والجور ، والظلم ، قبيح .

فلا تنسب أفعاله وأقواله ، إليهما .

[يفعل مايشاء ، ويحكم مايريد . . .

فهو بكل حال راض عن الحق ، والحق راض عنه .

فدقق النظر تندفع عنك شكوك المحجوبين،القائلين بأن العبد يخلق أفعال نفسه.

[١٨٦] [ولا قبيح منه] .

أقول :هذا قول جميل أخذوه على غير وجهه،وقد نشرحه فى غير هذا الـكتاب.

[١٨٧] . . . ولا غرض لفعله] .
الغرض : هو الأمر الباعث للفاعل ، على الفعل .
وهو المحرك الأول للفاعل ، و به يصير الفاعل فاعلا .
ولذلك قيل : إن العلة الغائية ، علة فاعلية لفاعلية الفاعل .
والله تعالى أجل من أن ينفعل عن شيء ، أو يستكمل بشيء .
فلا يكون فعله معللا بغرض .
وأيضا كل من يفعل لغرض ، فوجود ذلك الغرض بالنسبة إليه ، أولى من عدمه.
فلو كان لفعله تعالى غرض ، لزم كونه مستكملا بغيره ، وهو ذلك الغرض .

☆☆☆

وأورد عليه أنه يجوز أن تكون الأولوية ، راجعة إلى غيره ، لا إليه تعالى، فلا يلزم الاستكمال بالغير .
ورد بأنه :
إن كان حصول الأولى لغيره .
وعدم حصوله لغيره .
متساويين بالنسبة إليه تعالى .
لا يكون باعثا له ، بديهة .
و إن كان حصوله ، أولى له تعالى ، لزم المحذور المذكور .

---

[١٨٧] [ولا غرض لفعله . . . الخ] .
أقول : اعلم أن الفاعل المختار ، هو ما نسبة الفعل والترك إليه سواء، من حيث هو فعل وترك .
فلا يصح أن يصدر عنه ، ما نسميه فيه مختارا بطريق اللزوم لذاته ، بمعنى الوجوب ، لذات الذات ، أو لصفة لازمة للذات .
كاقتضاه طبيعة النار للحرارة .

وما نشاهد من أن الشخص قد يفعل فعلا لنفع غيره ؛ فإنه فى الحقيقة يفعله لنفع نفسه .

فإنه إنما يفعله إذا كان نفع ذلك الغير ، أولى وأحسن بالنسبة إليه ، من عدم نفعه.

مثلا إذا أحسن إلى غيره ، لثواب الآخرة ، أو لكونه محبوبا له ، أو متوقعا منه منفعة ؛ فظاهر .

و إن أحسن إليه للرحم ، والعطوفة عليه ، فلإزالة ألم رقة القلب ، اللازم للجنسية.

كمن ينقذ حيوانا من المهلكة ، فهو بالحقيقة لإزالة ألم الرقة عن نفسه .

⁂

والمعتزلة أثبتوا الفعله تعالى غرضا ، وتمسكوا بأن الفعل الخالى عن الغرض ، عبث وهو نقص فلا يجوز على الله تعالى .

ورد ، بأن العبث ، هو الخالى عن المنفعة والمصلحة ، لا الخالى عن الغرض .

وأفعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى ، لكن لا شىء منها باعث له على الفعل . كما يشعر به قوله :

[راعَى الحكمة فيما خلق وأمر] .

وأودع فيهما المنافع ، ولكن لاشىء منها باعث له تعالى على الفعل ،و إن كانت معلومة له تعالى .

واقتضاء الحرارة لتفريق أجزاء الماس لها .

فإنه لو لزم شىء لنفس الذات ، أو لصفة من صفاتها ، بحيث لا يمكن انفكاكه عن تلك الذات ،أوالصفة،و إن شاء المختار انفكاكه ،فذلك لايقال له فاعل بالاختيار .

فلم يكن بالاختيار ، إلا ما كان لنفس ترجيح الإرادة والمشيئة دُخْلٌ فيه .

بل ما كان السبب القريب فيه ، هو الاختيار .

وليس ذلك الترجيح بأمر لازم للذات .

. . . .

و إلا لزم صدور جميع أفعال المختار فى آن واحد ، لحصول ماهو السبب الأخيردائما.

أو تأخر المعلول عن تمام العلة

وكلاهما محال بالضرورة .

وكذا القول فى اللزوم للصفة؛ فإن ما هو لازم اللازم فهو لازم؛ فالكلام فيها واحد.

فكأن ترجيح المختار لفعلٍ ما ، من أفعاله ، قد لا يكون ، ثم يكون .

وقد يكون ، ثم لا يكون .

ومن البديهى أن شيئا لا يكون ، ثم يكون ، بدون ما به كان ، فهو باطل بحكم، أن لابخت ولا اتفاق ، ولا ترجح بدون مرجح .

فلا يصح أن يكون موجب الترجيح والاختيار ، ما كان لذات الفاعل ، لما قد علمت .

فبقى أنه لأمر عارض خارج عن الذات ، ليست الذات بمقتضية له .

فموجب الترجيح أمر عارض للذات . ثم بالترجيح ، كان ترجح الفعل .

فذلك العارض ، هو الباعث للفاعل على الفعل .

ومعلوم أن باعث الترجيح لشىء بخصوصه ؛ لا يكون إلا له خصوصية وملاءمة مع ما أوجبه الترجيح ، وهو الفعل ، فهو مما يتعلق بالفعل .

فقد بان أنه لا يصدر فعل عن مختار إلا لباعث ، من ملائم للفعل .

ومَن نفى ذلك فقد نفى الاختيار من أصله .

وذلك لعمر الله سهل التحصيل ، عند تحقيق معنى الاختيار ، لمن له أدنى التفات إلى الاختيار ، والمختار ، ومقابلهما .

فهذا القدر من الباعث ، لابد منه لتحقيق الاختيار بالضرورة الأولية .

ثم إنه قد يكون ذات الفعل ، مقصدا للفاعل لذاته ، بحيث يكون الفعل عين المقصود لذاته ، فباعثه تصوره فقط .

. . . .

وهذا قول ظاهرى .

وقد يـكون لغيره ، فباعثه تصورهما .

وهل يـكون منك أن تقول : إنه مختار يصدر عنه فعل اختيارى ، بدون أن يكون ذلك الفعل متصورا ، مقصودا ، بأى قصد كان ؟ كلا ، وإلا فلم يكن مختارا .

ثم إن مانسميه عبثا عرفا ، لابد فيه من تحقق هذا المعنى ، فهو لغاية ما .

ولـكن قد يـكون للفاعل أعمال ، هى أحق أن يعملها ، لغايات ، هى أحق أن تـكون .

ثم يأخذ يعمل ماليس كذلك ، لغايات دنيا ، ليست الحقيقة أن تفعل ، وهو يعلم ذلك ، فيقال له : عابث ، وسفيه ؛ إذ قد أتى بغير الحقيقى ، مع إمكان الحقيقى .

فإذا كان لا يعلم ، فهو الجاهل المغرور .

ثم إن الغرض يطلق عرفا ولغة — كما يعرف من عُرفنا ، ومن تعبيرات اللغويين، الذين لم تشبهم شائبة الاصطلاح — ويراد منه الغاية العائدة ، على نفس الفاعل ،بكمالٍ بوجه ما ، قرب أو بعد .

ويطلق اصطلاحا علميا ، على الباعث على الفعل ، ويرادف بذلك الغاية عند نفس الفاعل .

وهو بالإطلاق الثانى ، أعم منه بالإطلاق الأول . ينفرد عنه فيما لم يـكن ليعود منه كمال على ذات الفاعل ، بل إنما كان متمحضا لتـكميل الغير فقط ،فيكون الباعث فى الحقيقة محض الجود ، من الفاعل ، والرحمة بالمفعول . فهو أمر يتبع الـكمال ، لايتبعه الـكمال .

إذا تحققت هذا ، فاعلم أن البارى تعالى ، الذى هو أعلى من أن تقع التغيرات فى ذاته ، أو صفاته ، المبرأ عن حكم الضرورة والمجبورية ، إنما يفعل الفعل ، ويكون عنه الفعل ، بغاية ما ، وإلا لم يكن مختارا ، أو كان الترجح بغير مرجح .

. . . .

وإنما يفعله لغاية ، هى أعظم الغايات ، بحيث لايتصور فوقها غاية ، وإلا لزم ، الجهل ، أو العبث أو السفه .

ومجرد ترتبها على الفعل ، بدون قصدها ، غيركاف فى دفع الاستحالة .

فإن مايترتب على عمل من أعمالك ، بدون قصد منك إليه ، لا يعد منك حكمة ، بل رمية بغير رام .

فلا يقال لمتخبط ، قتل عقربا ، بحركات تخبطه : إنه حكيم بذلك العمل .

على أنه لا فرق :

بين عدم القصد .

وعدم العلم .

فى الحقيقة ، لمن تأمل نوعا ما ، من التأمل .

وبالجملة : فلا يمكن أن يصدر فعل الحق ، إلا لما هو من الغايات أحق ، وإن كان فى نظر الجاهل ليس كذلك .

ثم إنا نقول : من الواجب أن لا تعود تلك الغاية ، على الذات بالكمال ، بل إنما تعود إلى الغير بالإكمال .

فإن كان المراد من النفى فى قوله :

[لا غرض لفعله] .

نفى الغرض اللغوى العرفى ، فذلك ، نعم .

وإن كان يريد نفى مطلق الباعث ، فذلك هو نفى الاختيار ، المنزه عنه البارى .

وأما ما أوردوه من أن الغرض :

إما أن يكون حصوله بالنسبة إلى الفاعل أولى ، من عدم حصوله .

أولا يكون .

[١٨٨] كما أن من يغرس غرسا لأجل الثمرة ، يعلم ترتب المنافع الأخر ، على

والأول يستلزم الاستكمال بالغير .

والثانى يستلزم أن لا يكون غرضا ، سواء كان ذلك الأمر ، للغير ، أو للذات .

فهو مغالطة نشأت من الغلط ، فى أنه :

هل يقال للحاصل للغير ، أولى أن يحصل للفاعل ؟ .

أو ليس يقال ؟ .

فنقول : هو أولى أن يحصل للغير .

ولا يقال : إن ماهو أولى أن يحصل للغير ، يلزم أن يكون أولى بأن يحصل للفاعل ، كما هو ظاهر .

بل غاية مايقال : أن إيجاد الفاعل ، ذلك المفعول ، لغيره أولى من عدم إيجاده .

فنقول : نعم ، إيجاد الفاعل لهذا الفعل ، أولى من عدم إيجاده بحسب الواقع ونفس الأمر .

وهذا محل وفاق .

وكيف يُقْدِم عاقل ـ له إلى الله جانب ـ على القول بأن الله ، ليس له مقصد فى أفعاله ، بل هى حاصلة منه أياً ما كانت .

ويدل على أن المصنف ، إنما أراد نفى الغرض اللغوى ، قولُه :

[راعىَ الحكمة والمصلحة] .

فإن المراعاة ، هى الملاحظة والقصد إلى الشىء .

فقد قال بأن البارى قصد ترتب الحِكَم والمصالح على أفعاله .

فافهم وأمعن النظر .

وههنا مقال آخر يتعلق بالمبحث ، لكن لايتحمله علم الكلام .

[١٨٨] [كما أن من يغرس غرسا ؛ لأجل الثمرة . . . الخ] .

ذلك الغرس . كالاستظلال به ، والانتفاع بأغصانه ، وغيرهما . مع أن الباعث له على الغرس ، هو الثمرة لا غير .

فجميع تلك الفوائد والمصالح ـ بالنسبة إليه تعالى ـ بمنزلة ما سوى الثمرة ، بالنسبة إلى الغارس .

[١٨٩] والآيات والأحاديث الموهمة للعلل والأغراض ، مؤولة بتلك الحكم والمصالح. و إذا أتقنت ذلك علمت أنه ما قاله شارح المقاصد ، من أن الحق أن تعليل بعض الأفعال ، لاسيما الأحكام الشرعية ، بالحكم والمصالح ، ظاهر ؛ كإيجاب الحدود والكفارات ، وتحريم المسكرات ، وما أشبه ذلك .

وأما تعميمه بأنه لايخلو فعل من أفعاله عن غرض، فمحل بحث، وكلام غير منخول.

فإنه إن أراد بالتعليل ، جعل تلك الحكم علة غائية ، باعثة ؛ فلا شيء من أفعاله وأحكامه معلل بهذا المعنى .

أقول : هذا تمثيل بارد ؛ فإنه قد مثل برجل خسيس الطبع ، دنئ الهمة ، قد قصر كماله ، على بعض ما يترتب على فعله ، وهو غافل عن الباقى .

مع أنه لو كان يعلم لنفسه حاجة إلى الاستظلال ، أو غيره ، مما ذكره .

أو كان يراعى نفع غيره ، كما يراعى نفع نفسه ، لقصد الكل، وكان المجموع غاية.

فعدم قصده لذلك :

إما لنقصه فى ذاته .

أو جهله ، أنه قد قصد غاية فنيت فيها الغايات ، فعدم قصده لغيرها ، لما أنه لم يحضره ، أن الغير مصلحة .

[١٨٩] [والآيات والأحاديث مُؤَوَّلة . . . الخ].

بانضمام هذه التأويلات ، إلى التأويلات التى ذكرها ، فى الوعد والوعيد ، وتأويلات الاستحقاق ، وغير ذلك مما هو معلوم لديك .

و إن أراد به ترتبها على الأفعال والأحكام؛ فكل أفعاله وأحكامه تعالى كذلك.
غاية الأمر أن بعضها مما يظهر علينا .
و بعضها مما يخفى إلا على الراسخين فى العلم ، المؤيدين بنور من الله تعالى ، وروح منه .

تفضلا ورحمة] .

لاوجوبا .

[ولا حاكم سواه] .

[١٩٠] هذا مما علم فيما سبق .

[فليس للعقل حكم فى حسن الأشياء وقبحها وكون الفعل سببا للثواب والعقاب] .

قالوا : الحسن والقبح ، يطلق على معان ثلاثة :

الأول : صفة الكمال والنقص .

والثانى : ملاءمة الغرض ومنافرته ، وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة .

يكون القرآن كله ـ إلا ماندر ، مما يفيد حكما ، أو قصصا ـ مُؤَوَّلا ، لم يقصد معناه .

و كل ذلك بدون ضرورة ؛ إذ لم يستحكم الدليل فى هذه المواطن ، على خلاف ما يكاد أن يكون محكما .

وليس ما أبدوه ههنا إلا مقدمات خطابية ، بل قياسات شعرية ، لا يعدل عن النصوص الصريحة إليها .

[١٩٠] [هذا مما علم فيما سبق] .

أى علم دليله فيما سبق من الآية الشريفة ، أى قوله :

[لَهُ الْحُكْمُ] .

فإن تقديم الخبر فيه للحصر .

[١٩١] ولا نزاع فى أن هذين المعنيين ثابتان للصفات فى أنفسها .

وأن مأخذهما العقل .

ويختلف بالاعتبار .

الثالث : تعلق المدح والذم عاجلا ، والثواب والعقاب آجلا .

وهو محل الخلاف ؛ إذ هو عندنا مأخوذ من الشرع ؛ لاستواء الأفعال فى أنها — فى أنفسها — لا تقتضى المدح والذم ، والثواب والعقاب .

و إنما صارت كذلك بسبب أمر الشارع ، حتى لو عكس الأمر ، انعكس الحال .

---

[١٩١] [ولا نزاع فى أن هذين المعنيين] .

أى صفة الكمال والنقص .

والملاءمة للغرض والمنافرة .

ثابتان للصفات فى حد أنفسها ، أى بقطع النظر عن ورود الشرع .

وفسره بقوله:

[وأن مأخذهما العقل] .

وقولُه :

[و يختلف بالاعتبار] .

يرجع إلى القسم الثانى .

أى ملاءمة الغرض ومنافرته تختلف بالاعتبار .

فربما كان شىء واحد ، ملائما لشخص ، منافرا لآخر .

أو ملائما منافرا ، لشخص واحد فى وقتين ، فى حالين .

فكان الأول تقديمه على مايتعلق بالقسمين .

كذا قيل .

[١٩٢] وهو عند المعتزلة عقلى .

قالوا : للعقل فى نفسه ــ مع قطع النظر عن الشرع ــ جهة حسن أو قبح ، تقتضى مدح فاعله وثوابه ، وذمه وعقابه .

لكن تلك الجهة ، قد تدرك بالضرورة، كحسن الصدق النافع ، وقبح الكذب الضار ، مثلا .

وقد تدرك بالنظر ، كحسن الصدق الضار ، وقبح الكذب النافع ، مثلا .

وقد لا يدركها العقل بنفسه ، لا بالضرورة ولا بالنظر ، لكن إذا ورد به الشرع ، علم أن فيه جهة محسنة ، كما فى حسن صوم آخر يوم من رمضان ، وقبح صوم أول يوم من شوال .

فإدراك الحسن والقبح فى هذا القسم ، موقوف على كشف الشرع عنهما ، بالأمر والنهى .
وأما كشفه عنهما فى القسمين الأولين ، فهو مؤيد بحكم العقل ، ولا يتوقف عليه حكم العقل .

ثم إن جمهور الأوائل منهم ، ذهبوا إلى أن حسن الأفعال وقبحها ، لذواتها ، لا لصفة زائدة عليها .

والذى يعلم عند التحقيق أن القسم الأول ، كذلك ، يختلف بالاعتبار ، فرب كمال لشىء ، هو نقص لآخر ، وبالعكس ، وإن كان كل بحسب الواقع حقيقيا .

فقوله :

[ويختلف] .

يرجع إلى القسمين فتأخيره قد صادف محلا .

[١٩٢] [وهو عند المعتزلة عقلى . . . الخ] .

أقول : الأشاعرة يذهبون إلى أن ليس للعقل ، ما يوجب النهى عنه أو الأمر به .
بل نفس النهى عنه ــ أى كونه متعلقا للنهى ــ هو قبحه .

وذهب بعض المتقدمين منهم ، إلى استناد الحسن والقبح إلى الصفات :

وذهب بعض متأخريهم إلى إثبات صفة فى القبح ، مقتضية لقبحه .

دون الحسن ؛ إذ لا حاجة إلى صفة توجب الحسن ، بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة للقبح .

قال الجبائى : ليس حسنها وقبحها بصفات زائدة حقيقية، بل بوجوه واعتبارات وأوصاف إضافية ، تختلف بحسب الاعتبار .

كما فى لطم اليتيم ، للتأديب ، أو الظلم .

ونفس الأمر به ــ أى كونه متعلقا للأمر ــ هو حسنه .

بمعنى أن كونه بحيث يثاب عليه الفاعل ، أو يعاقب عليه ، أو يذم عليه ، أو يمدح به ؛ ليس إلا محض كونه متعلقا للنهى والأمر .

والمعتزلة والماتريدية يقولون: إن النهى لم يتعلق به إلا لقيام ما يقتضى النهى والأمر .

أى فالثواب والعقاب ، لأمرٍ ما ، فى الأفعال .

والنبوات منبئات كاشفة عنه .

وأما عند الأشاعرة ، فلا ثواب ولا عقاب على نفس الأفعال لأمر فيها ، و إنما ذلك للنهى والأمر .

فالخطاب الجارى على لسان النبوات منشىء لما به الثواب والعقاب .

ومن المعلوم أن الإنشاء ، لا يُعلم إلا بعد تحققه من المنشىء .

فلا يمكن ــ على قول الأشاعرة ــ أن يعلم الحسن والقبح ، قبل ورود الشرائع ، بوجه من الوجوه .

بل لا بد من تحقق الإنشاء ، والعلم به ، حتى يحكم بالحسن والقبح ، بهذا المعنى .

وأما على قول المعتزلة ــ من أن الثواب والعقاب ، لقيام معنى فى الفعل ــ فيصح أن يعلم ذلك المعنى الموجب ، بالفحص والبحث ، أو بالكشف ، أو بالبرهان ، لما أنه أمر ثابت .

[١٩٣] والدليل على أن الحسن والقبح ، ليسا عقليين ، أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله .
بل بيَّنا أن فعله مخلوق لله تعالى ، فلا يحكم العقل بالاستقلال ، بترتب الثواب والعقاب على أفعاله .
[فالحسن ماحسنه الشرع ، والقبيح ما قبحه الشرع] .

وكونه موجبا لذلك ، أيضا ، أمر لازم له .
وكل ماهو موجود ، فيصح أن يتحقق من الفعل الحكم بوجوده ، بأى طريق كان ، وإن لم يكن طريق الإخبار .
غايته : قد يخفى لغموضه ، فينبىء عنه الشرع ، أى بسبب الأمر والنهى يعلم أن فيه أمرا يقتضيهما على الإجمال .
وقد ينص الشرع على ذلك الأمر تفصيلا .
[١٩٣] [والدليل على أن الحسن والقبح ليسا عقليين . . . الخ] .
أقول: استدل الأشاعرة على أن الحسن والقبح لايثبتان بالعقل ؛ بأن العبد مجبور فى أفعاله ، لأن أفعاله مخلوقة لله تعالى .
لحصول فعله عنه اضطرارى .
وكل ماحصوله اضطرارى ، فلا سبيل إلى الحكم بتحسينه ، أو تقبيحه ، عقلا .
فإن الصادر عن الشىء لا يقال عليه : إنه حسن أو قبيح ، إلا لو كان صادرا عنه باختياره .
وقد بينه فى المواقف ، وأطال فى بيانه .
والشارح قال :
[إن العبد غير مستقل بإيجاد فعله] .
فعبَّر بغير المستقل عن المجبور ، من إطلاق اللازم وإرادة الملزوم ، حياء ؛ فإن من العيب أن نضطر إلى القول بالجبر المحض ، ثم ندعى صحة التكاليف ، ثم ندافع بما لا يدفع .
هذا حاصل ما قالوا .

⁂

[١٩٤] لأن أفعال العباد كلها :
إما مخلوقه لله تعالى ابتداء ، كما قال به الشيخ .

ثم نقول ـ بعد تسليم الاستدلال ، مع ضعفه كما ترى ـ : إن الأمر والنهى :
إما أن يكونا من الأمور المقضية المحكوم بها فى علم الحق تعالى ، بوقوعها .
أم لا .
الثانى باطل بالاتفاق .
فثبت الأول .
فلهما مع الواقعيات نسبة .
فيجوز الوصول إليهما :
إما بحدس .
أو برهان .
أو غير ذلك .
ولاسبيل إلى منع ذلك إلا بإثبات استحالة حصول ما يوصل إلى العلم بهما، لأحد من الناس : وذلك لا يثبت .
فالقول ما قال الشيخ أبو منصور ، و إن وافقه عليه صدفة جماعة ممن لا عقل لهم كالمعتزلة.
[١٩٤] [لأن أفعال العباد كلها ؛ إما مخلوقة . . . الخ] .
أقول : أى أن فعل العبد على الإطلاق :
إما مخلوق لله مباشرة ، فلا تأثير للعبد فيه بوجه ، فيكون مجبورا محضا ، كما هو عند الشيخ .
و إما بأن يخلق الله فى العبد داعيا يجب الفعل عنده ، كما يقول به إمام الحرمين ؛ فهو مجبور أيضا .
فإن الموجب إن كان اضطراريا ، فما أوجبه أيضا اضطرارى .
و إذ كان الفعل ـ على أى الأحوال ـ اضطراريا ، فكيف يوصف بالحسن والقبح فى ذاته ، إلا أن يضع الله ذلك ؟

أو بأن الله تعالى يوجد فيهم داعيا ، و بانضمامه تحصل الأفعال .

وعلى الوجهين:لا يحكم العقل باستقلاله بحسن شيء منها ، وقبحه ،بالمعنى المذكور.

فمعنى قوله :

[ما حسَّنه الشرع] .

أنه لم يرد به نهى شرعى ، تحريما أو تنزيها .

[١٩٥] كفعل الله تعالى ، والواجب ، والمندوب ، والمباح .

وهذا التعريف يصدق على فعل البهائم ، وغير المكلف .

وكذلك ما قال المصنف فى المواقف :

القبيح : مانهى عنه شرعا .

والحسن بخلافه .

---

[١٩٥] [كفعل الله] .

هذا مبنى على أن القبيح ، مانهى عنه شرعا .

والحسن بخلافه .

وأن الحسن مالم ينه عنه شرعا .

والقبيح بخلافه .

فإن مالم يكن منهيا عنه شرعا،شامل لأفعاله تعالى،وللمباح ،ولغير ذلك،مماذكره.

أما إن عرف القبيح ، بما نُهى عنه شرعا .

والحسن بما أمر به شرعا .

فالمباح ، لاحسن ولا قبيح ، كما هو الظاهر من أصل دعوى الأشاعرة ، ومن أن الحسن والقبيح ، هو ما يتعلق به المدح والثواب ، والذم والعقاب .

ففعل الله ، وغير المكلف ، والمباح؛ لا يوصف بالحسن، ولا بالقبح ،بهذا المعنى .

وقال فى شرحه ـ للمختصر ـ : المباح عند أكثر أصحابنا ، من قبيل الحسن .
وفعل الله تعالى حسن أبدا بالاتفاق .
وأما فعل البهائم ، فقد قيل : إنه لا يوصف بحسن ولا قبح ، باتفاق الخصوم .
وفعل الصبى مختلف فيه .
[وليس للفعل صفة حقيقية ، أو اعتبارية، باعتبارها حسُن أو قُبح] .
كما قال بعض المعتزلة ، كمامر .
[ولو عكس ، لكان الأمر بالعكس] .
أى كان ما هو حسن قبيحا ، وما هو قبيح ، حسنا .
[وهو] أى الله [غير متبعض ولا متجزئ] .
لعله أراد بأحدهما الاشتمال على الأجزاء بالفعل ، و بالآخر الانقسام الفرضى ، والوهمى . وهما من خواص الأجسام والجسمانيات ، وهو تعالى منزه عن ذلك .
[ولا حد له] .
[١٩٦] يمكن أن يراد به نفى الأجزاء العقلية ؛ فإن الحدمركب من الذاتيات.
و يمكن حمله على ما يرادف النهاية،وحينئذ يحمل التبعيض والتجزؤ،على الأجزاء الخارجية والعقلية .
[ولا نهاية له] .

---

[١٩٦] [يمكن أن يراد به نفى الأجزاء العقلية . . . الخ] .
أقول : احتج عليه الرئيس فى « إشاراته » بـ :
[أن الواجب تعالى لا يشارك شيئا من الممكنات ، فى ذاتىّ من ذاتياتها ؛ فإن كل ما هو ذاتىّ للممكن مقتض للإمكان لذاته .
ولا شىء مما يكون للواجب بمقتض للإمكان .
أما الأول : فلأنه لولم يكن كذلك ، لكان شىء من ذاتيات ما هو ممكن ، مقتضيا للوجوب أو الامتناع ، فلا يكون ممكنا . هذا خلف .

لأن النهاية من خواص المقادير .

والمصنف لم يبالغ فى تهذيب العبارة ، وتحريرها ، كما لا يخفى ؛ فإنه كثيرا مايذكر ما لا حاجة إليه ، للعلم به مما سبق .

[صفاته واحدة بالذات] .

أى كل واحدة من صفاته الحقيقية ، كالعلم ، والقدرة ، والإرادة، واحدة بالذات .

[١٩٧] واستدل عليه بأن القدرة مثلا ، لو تكثرت ، لكانت مستندة :

إما إلى القادر .

أو إلى الموجب .

وأما الثانى ؛ فلأنه لو كان للواجب شىء يقتضى الإمكان ، لم يكن واجبا ، هذا خلف .

و إذا لم يشاركها فى ذاتى من ذاتياتها ، فهو ينفصل عنها بذاته، لا بذاتى، بل ولا بعرضى .

فلا جنس ؛ لعدم المشاركة .

ولا فصل ، لأنه من لوازم ما له جنس .

فلا يحد .

وهو غير تام ؛ إذ لا يلزم من عدم مشاركته للممكنات أن لا يكون محدودا ؛ لجواز أن يكون له حقيقة جنسية منحصرة فى نوع . والنوع منحصر فى شخص .

والحقائق الفرضية فيه ، واجبات كالأشخاص الفرضية .

فالصواب الاحتجاج بأن التركيب الذهنى ، يستدعى التركيب الخارجى .

والواجب تعالى يستحيل عليه التركيب الخارجى ؛ لأنه مدار للإمكان ، فكذا الذهنى ، فتأمل .

[١٩٧] [واستدل عليه . . . الخ] .

أقول : استدل على وجوب كون صفات الواجب واحدة ، أى أنه ليس له صفتان من نوع واحد ، كقدرتين ، و إرادتين مثلا ، بأنه لو تكثرت القدرة ، أو الإرادة ، مثلا ، وهى صادرة عن الذات البتة :

والأول محال .

لاستلزامه التسلسل .

ولأن صفاته تعالى قديمة ، والقديم لا يستند إلى القادر المختار .

وكذا الثانى ؛ لأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السواء ، وليس صدور البعض أولى من بعض .

وقدعرفت أن التحقيق : أن استناد القديم إلى القادر ، جائز ، ولكن لامخاص عن التسلل — على هذا التقدير — فى الصفات التى هى مبادىء الاختيار .

ولا يخفى أن تساوى جميع الأعداد ، ممنوع ؛ لجواز أن يكون بعضها أولى من البعض فى نفس الأمر ، وإن لم يظهر لنا وجه الأولوية .

فإما أن تكون صادرة عنها بالاختيار .

أو الإيجاب .

ولا ثالث لها .

وهما باطلان ، فالتكثر باطل .

أمابطلان صدورها بالاختيار؛ فلأن الاختيار إنما يكون بعد القدرة ، فتكون القدرة المتكثرة ، مستندة إلى قدرة أخرى ، ويتسلسل ، وهو باطل .

وأيضا ، الصادر بالاختيار ، حادث ، وصفاته تعالى أزلية .

وأمابطلان صدورها بالإيجاب ،فلأن نسبة الموجب، إلى جميع الأعداد ،على السواء.

فنسبته إلى الاثنين كنسبته إلى الثلاثة ، والأربعة .

فليس صدور بعض منها ، أولى من البعض الآخر ، فلا يصدر عنه شىء منها ، وإلا لزم الترجح بلا مرجح ، وهو محال بالضرورة .

فلا تصدر القدرة المتعددة — مثلا — عن ذات الواجب .

والقدرة الواحدة ، ثابتة ، فثبت المطلوب .

⁂

. . . .

ثم إن الشارح بحث فى هذا :

أولا : بأن المختار يجوز أن يصدر عنه قديم ؛ لجواز أن يكون القصد قديما ، وإن لم يكن ههنا ، لخصوص المادة ، وهو أن القدرة مثلا ، إن صدرت بالاختيار تحتاج إلى قدرة سابقة ، ويلزم التسلسل .

وثانيا : بأن تساوى الأعداد ـ بالنسبه إلى الموجب ـ ممنوع ؛ ولم لا يجوز أن يكون البعض أولى ، من بعض ، بالنسبة إليه فى الواقع ؛ وإن كنا لانطلع على ذلك .

فلم ينقطع عرق جواز أن يكون للواجب صفات متكثرة ، من نوع واحد .

وبحث فيه بعضهم أيضاً بأن ذلك جار فى القدرة الواحدة مثلا ؛ فإن الواحد من مراتب الأعداد ، فما مرجحه على مافوقه ؟ والنسبة مستوية ! .

ثم أجاب عنه بما لايجدى نفعا .

⁂

ونحن نقول : إن المحل المقتضى لِعَرضه الحال فيه ، لا محالة يقتضى من عرضه ، ما له إليه نسبة تامة ، على حسب ما توجبه ذاته وتقتضيه .

ثم إن العرض الذى هو كيف ، كالقدرة والإرادة ، إذا كان من نوع واحد ، إنما يتعدد بتعدد المحالِّ ؛ إذ وجوده ، وجوده لمحـله ؛ فليس له تشخص سوى محله ، وإن كان قد يعرض له بعد تحققه فى المحل ، لوازم أخر ، كالشدة والضعف ، وما يشبه ذلك.

وإنما ينقسم ذلك العرض بعروض القسمة بأى وجه على محله .

فإن كان المحل خاصا ، ولا ينقسم ، فالعرض واحد لاينقسم .

فالـكيفيات العارضة على معروضاتها ، واحدة بوحدة معروضاتها ، متعددة بتعددها.

فالبياض القائم بسطح واحد ـ على أى وجه تحقق ـ لايقال : إنه بياضان ، أو ثلاث بياضات .

[١٩٨] [غير متناهية بحسب التعلق] .

لأن مقدوراته ومعلوماته ومراداته ، غير متناهية .

أما المعلومات فظاهر ؛ لأنه تعالى يعلم الواجب والممكنات ، والممتنعات بأسرها ، وهى غير متناهية .

وأما المقدورات ، والمرادات ؛ فلأن قدرته و إرادته لا تقفان عند حد ، لا يمكن الزيادة عليه .

نعم يقال : شديد ؛ وقوى ، وما يشبه ذلك .

و إنا لانعنى من القدرة إلا ماهو مبدأ صدور الآثار ، بالاختيار .

ولا من الإرادة إلا ماهو منشأ الاختيار .

فكل واحد من الصفتين ، نوع واحد.

وكذا يقال فى الباقى .

و إن قيامها بذات الواجب تعالى إنما هو قيام الحال بالمحل ، وقيام الصفة بالموصوف.

وقد علمت مافى قيام الصفات بموصوفاتها .

والواجب تعالى واحد لاينقسم ولايتعدد ، فما قام به أيضا لا يتعدد ولا ينقسم .

نعم يقال : إن مبدأ الأثر فيه أقوى وأعلى ، وأشد ، وكذا الباقى .

وحاصل القول: أن الصفات إنما تحوز تشخصاتها وهوياتها ، بمحالها وموصوفاتها.

فإذا اتحد مابه الهوية فقد اتحدت الهوية .

فتأمل جدا .

[١٩٨] [غير متناهية بحسب التعلق . . . الخ] .

أقول : من الصفات الذاتية ما يقتضى تعلقا بين الذات و بين أغيارها ، كالعلم والقدرة والإرادة فتعلقات تلك الصفات بالأغيار ، غير متناهية .

ونعنى بغير المتناهية ، ماهو أعم من :

أن تكون التعلقات متحققة بالفعل ، غير متناهية .

فهى غير متناهية ، بمعنى أنها لا تنتهى عندحد ، لا يمكن تجاوزه .

قلت : لاحاجة فى تعلق القدرة إلى ذلك ؛ فإن جميع الممكنات مقدورة له ، بمعنى أنه يصح منه ، فعل كل منها وتركه .

فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى ، وإن لم يكن اجتماعها فى الوجود مقدورا ، بناء على استحالة الأمور غير المتناهية مطلقا .

وأما فى تعلق الإرادة فيمكن أن يقال: الإرادة الأزلية قد تعلقت فى الأزل بوجود الممكنات ، كل منها فى الوقت الذى يوجد فيه .

فجميعها متعلق الإرادة دفعة واحدة ، وإن كانت متعاقبة فى الوجود ، بحسب ما اقتضاه تعلق الإرادة ، فلا حاجة فيه أيضاً إلى ذلك .

ثم من البيِّن أن لله تعالى صفات ذاتية ، لاتتعلق بالغير ، كالحياة والبقاء ، عند الشيخ الأشعرى ، فلا يتصور فيها الحكم بـ « لاتناهى المتعلقات » .

[فما وجد من مقدوراته قليل من كثير] .

لأن ما وجد منها متناه ، ومقدوراته غير متناهية .

أوتكون بحيث لا تقف عند حد ، وإن لم تحصل فى عالم التحقق غير متناهية .

وقد استدل على عدم تناهى التعلقات ـ لجميع هذه الصفات ـ بعدم تناهى متعلقاتها؛ فإنه إذا اختلف المتعلَّق ، وجب اختلاف التعلق باختلافه ؛ لوجوب اختلاف النسب باختلاف أطرافها .

أما المعلومات : فعدم تناهيها ظاهر ؛ لأنه يعلم الواجب ، والممكن، والممتنع .

والممكن غير متناهية ، فضلا عن قسيميها ؛ فإنا لو نظرنا إلى نوع من أنواع عالم الجسمانيات ، كالإنسان مثلا ، لرأينا أنه يصح أن يكون له ، أشخاص غير متناهية ؛ لجواز تبدل هيئات غير متناهية ؛ على أجزاء مخصوصة ، بالتركيب والتحليل ، فضلا عن سائر أنواع الممكنات .

فعالم الإمكان غير متناهٍ .

والواجب يجب أن يعلم كل ما يصح أن يُعلم أزلا ، وأبدا .

[١٩٩] بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية .
[وله الزيادة والنقصان فى مخلوقاته] .
ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن .

فتعلقات علمه غير متناهية أزلا ، وأبدا .

وأما مقدوراته ، ومراداته ، فليست غير متناهية بالفعل .

ولسنا نعنى ما يمكن تعلق الإرادة ، أو القدرة به ، فإن هذا لا يتعدد بتعدد تعلق القدرة والإرادة ، بل إنما يتعدد التعلق بتعدد المتعلق بالفعل ، كما فى المعلومات والعلم .

نعم يكون التعلق فى قوة الحصول والتعدد .

فهى غير متناهية ؛ بمعنى لا تقف عند حد ، فالتعلقات أيضاً كذلك لا تقف عند حد .

٭٭٭

بقى على هذا أن يقال : حيث حكمنا بأن المقدورات لا تقف عند حد.

والإرادة يجب تعلقها بما تتعلق به القدرة .

وتعلقات الإرادة أزلية .

فالإرادة يجب تعلقها بغير المتناهى بالفعل ، فإنها المخصصة لكل مقدور بما يجب أن يكون له .

فتعلقاتها غير متناهية بالفعل .

فاندفع ما أورده الشارح فى القدرة ، وثبت ما أورده فى الإرادة . فافهم .

[١٩٩] [بل لا نسبة بينهما] .

إضراب عما يفهم من قوله :

[قليل من كثير] .

من أن بينهما نسبة مقدارية ، فقال : لا نسبة بينهما بالمقدار ؛ فإن المتناهى لا ينسب لغير المتناهى .

[٢٠٠]   [ولله تعالى ملائـكة] .

هى أجسام لطيفة ، قادرة على التشكلات المختلفة ، لا تُذَكَّر ، ولا تؤنث ، كما ورد فى الـكتاب والسنة .

والملائـكة جمع ملأك، على الأصل؛ لأن الهمزة كانت متروكة، لـكثرة الاستعمال. فلما جمعوها ، ردوها .

و « التاء » لتأنيث الجمع ؛ أو مقلوب مألك ، من الألوكة ، وهى الرسالة ؛ سموا به؛ لأنهم وسائل بين الله ، و بين الناس .

[ذوو أجنحة مثنى وثلاث ورباع] .

وكأن المراد تعدد الأجنحة ، لا الحصر فى هذه الأعداد .

---

[٢٠٠] ولله تعالى ملائـكة . . . الخ] .

أقول : إن من الواجب اعتقاده أن لله تعالى عالما من خلقه سماه الشرع بـ[الملائـكة] ليس بالذكر ولا بالأنثى ، وأن له أجنحة ــ كما أخبر ــ وأنهم :

[لاَ يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ] .

وهذا شىء يجب اعتقاده من السمع .

وأما الاستدلال :

على وجوب أن يـكون مثل هذا العالم .

أو البحث عن حقيقته .

أو أنه جسم ، أو غير جسم .

وما هى أجنحته ؟ .

وهل هى من جنس ما نعهد ؟ أو أمر آخر عبر عنه بذلك تشبيها ؟ .

وأنهم [لاَ يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ] .

وهل هذه الطاعة فى جبلتهم ؟ بحيث لا يجدون من أنفسهم تصور ضدها ؟ .

[٢٠١] لما روى عنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه رأى جبريل ليلة المعراج ، وله ستمائة جناح .

[منهم جبريل] .

وهو ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم ، وتبليغ الوحى .

[وميكائيل] .

يتعلق به تعيين الأرزاق .

[و إسرافيل] .

يتعلق به نفخ الصور ، للموت والبعث .

[وعزرائيل] .

يتعلق به قبض الأرواح .

خصهم بالذكر ، لزيادة فضلهم وشهرتهم .

[لكل واحد منهم] .

أى من الملائكة .

وتعيين مقاماتهم ، وأن أحدا لا يتعدى طوره ، ومقامه ؛ على ما يشار إليه فى الأقوال الإلهية ، وأنه لم ذلك ؟ .

وما حقيقة السؤال بقولهم :

[أَتجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا ؟] .

فذلك مما لا يبين فى فن الكلام .

وقد أشرنا إلى شىء من ذلك ، فى رسالتنا [الواردات] .

[٢٠١] [لما روى عنه صلى الله عليه وسلم . . . الخ] .

الله أعلم بصحة هذا الحديث ، حتى يوجب الظن ، فضلا عن أن يؤخذ موجبا لاعتقاد ما يعارض البرهان .

[مقام معلوم] .

فى المعرفة ، والقرب ، والائتمار بأمر من أوامر الله تعالى .

قيل : إنهم لا يترقون ، ولا ينزلون عن مقاماتهم .

وهذا قول الحكماء ، و بعض المتكلمين .

وقيل : إن الآية ، وهى قوله تعالى :

[وَمَا مِنَّا إِلاَّ لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ] .

لا تدل على نفى الترقى ، وتجوز الترقى .

وأنت تعلم أنه ينافى ظاهر ما قاله جبريل عليه السلام ، ليلة المعراج .

« لو دنوت أنملة ، لاحترقت » .

[لاَ يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ] .

فى الماضى .

[وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ] .

فى المستقبل .

وما صدر عنهم فى قصة خلق آدم عليه السلام ، من قولهم :

« أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا » الآية .

لم يكن على سبيل الاعتراض ، بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها .

ونسبة الإفساد والسفك إليهم ، ليس غيبة ، كما توهم ، بل لمثل ذلك .

على أن الغيبة لا تتصور فى حق من لم يوجد بعد .

وقولهم : « وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ ، وَنُقَدِّسُ لَكَ » .

ليس من قبيل تزكية النفس ، والعُجب ، بل لتتمة تقرير الشبهة .

☆☆☆

وأما إبليس فالأكثرون على أنه لم يكن من الملائكة ، كما هو ظاهر قوله تعالى :

« كَانَ مِنَ الْجِنِّ » .

☆☆☆

وما اشتهر من قصة « هاروت » و « ماروت » ليس مقبولا عند كثير من المحققين .

بل ذكر أبو العباس أحمد بن تيمية : أن السبب فى إنزالها أن السحر قد فشا فى ذلك الزمان ، واشتغل الناس به ، واستنبطوا أموراً غريبة منه ، وكثر دعوى النبوة .

فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلما الناس أبواب السحر ؛ حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة .

☆☆☆

وقيل : إنهما رجلان سميا ملكين ، لصلاحهما ، ويؤيده قراءة الملكين ـ بالكسر ـ .

ومايقال : من أنهما كانا ملكين من أعظم الملائكة ، علما وزهدا ، وديانة وشرفا ، فأنزلهما الله تعالى لابتلائهما بما ابتلى به بنو آدم ، وركب فيهما الشهوة ، ونهاهما عن الشرك ، والقتل ، والزنا ، وشرب الخمر .

والزهرة ، كانت فاجرة فى الأرض ، فواقعاها بعد أن شربا الخمر ، وقتلا النفس ، وسجدا للصنم ، وعلماها الاسم الأعظم ، الذى كانا يعرجان به إلى السماء ، فتكلمت الزهرة بذلك الاسم ، فصعدت إلى السماء ، فمسخها الله تعالى ، وصيرها هذا الكوكب . ولم يقدر الملكان على الصعود .

غير مقبول ولا معقول ؛ لأن الفاجرة ، كيف قدرت على الصعود إلى السماء ، ومسخها الله تعالى ، وجعلها كوكباً مضيئاً ولم يقدر الملكان على الصعود ، مع أنهما كانا يعلمان الاسم الأعظم الذى به صعدت الفاجرة ، بل هما علماها .

فسياق هذه القصة ، يشهد بكذبها .

وليس فى كتاب الله تعالى ، ولا سنة رسول الله ، صل الله عليه وسلم ، مايدل على صدقها .

[والقرآن] وكذا سائر الكتب الإلٰهية [كلام الله غير مخلوق] .

لما روى عن النبي عليه الصلاة والسلام .

« القرآن كلام الله غير مخلوق » .

[٢٠٢] والأنبياء أجمعوا على أنه تعالى متكلم ، وتواتر نقل ذلك عنهم .

ولا يتوقف ثبوت النبوة ، على الكلام ، حتى لا يمكن إثبات الكلام بالنقل عن الأنبياء ، لجواز إرسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ، برسالتهم من الله تعالى ، فى تبليغ أحكامه و يصدقهم بأن يخلق المعجزة حال تحديهم ، فتثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام .

ثم تثبت صفة الكلام بقولهم .

---

[٢٠٢] [والأنبياء أجمعوا . . . الخ] .

أقول : يريدأنه قد وقع إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ـ على ما تواتر عنهم ـ على أنه تعالى متكلم .

والمتكلم من اتصف بالكلام .

فقد ثبت أنه تعالى متصف بالكلام .

والله تعالى لا يتصف بحادث .

فوجب أن يكون الكلام قديما .

فإن قلت : إن نبوة الأنبياء يتوقف ثبوتها على ثبوت الكلام ؛ وذلك لأن الإرسال إنما يتحقق بقول المرسل : أرسلتك إلى فلان ، أو مافى معناه .

فإذا لم يثبت الكلام ، فمدعيه كاذب من أول وهلة ، أو مشكوك الصدق .

فصدقهم موقوف على ثبوت الكلام .

فثبوت الكلام بإجماعهم دور .

قلت : إن النبوة والإرسال ، لايتوقفان على كلام المرسِل ، بل يجوز أن يكون بإلهام ، فيكون رسولا بإظهار المعجزة ، بدون توقف على شيء آخر .

. . . .

ثم يثبت الكلام بنبوتهم .

هذا حاصل ماقاله .

☆☆☆

ونوقض بأنا لانسلم أن المتكلم من قام به الكلام ، بل المتكلم هو من أحدث الكلام فى شىء آخر ، ضرورة أنا نطلق المتكلم حقيقة على زيد المتلفظ بلفظ كذا ، مع أن اللفظ ليس إلا صوتا مخصوصا ، والصوت كيفية من كيفيات الهواء ؛ وقائمة بالهواء .

فالمتكلم كل من أحدث هذه الكيفية المخصوصة فى الهواء .

ثم أقول : وأماالقول بأن العرف واللغة ،يشهدان بأنه إنما اتصف بكونه[متكلما] من حيث إنه متصف بالكلام النفسى ؛ فهو افتراء محض ؛ فإنا لم نسمع بأن عرفا أو لغة ، يُطلِق على من أراد التكلم ، بل وشرع فيه ، فأمسك رجل لسانه ، أنه تكلم ، مالم يتم كلاما لفظيا ، مع أن هذه الصفة النفسية ، قد حصلت له البتة .

بل إنما يقال — حقيقة — : أراد الكلام .

والمكابرة فى هذا من الغباوة .

نعم العرف واللغة ؛ إنما يطلق [المتكلم] على من أحدث صوتا بلسانه ، أو مخارجه المخصوصة ، ضرورة أن من أحدث أصواتا حرفية ، بين ضاغطين خارجين عنه ، لايقال له متكلم ؛ وذلك ضرورى .

وأما أن رجلا طول يومه ، ماحرك لسانه ، ثم إنه أقر بعد ذلك ، بأنه همّ بأن يتكلم فامتنع أو منع .

فليس لنا أن نخبر عنه بأنه تكلم بما همّ به .

فليس الكلام لغة أو عرفا ، ماهو فى الفؤاد ، كما زعموا :

. . . .

وقول الشاعر : إن الكلام لفى الفؤاد . . . الخ .

فالقرائن قائمة على أن ليس المراد منه ، الإخبار بأن الكلام هو الصور الخيالية ، التى يعقبها النطق .

بل المراد إفادة أن كل متكلم ، فإنما ينطق عن أخلاقه ، وأحواله الذاتية الكائنة فى نفسه .

ولفظه إنما هودليل على ما انطوىعليه ، كما يعطيه ذوق الكلام .

علىأنه لو كان كذلك ، فما علمنا إلاأن لفظ [الكلام] يطلق على ماقام بالفؤاد ، أى القلب ، أو العقل ، أو ماتريد ، فسمه .

وأما أنه يطلق على صفة حقيقية ، سوى هذا ، ومباينة له فى الحقيقة .

أى ليست أمراً ، ولا نهياً .

أو ليست قائمة بفؤاد ، ولا عقل .

فمن أين علمناه ؟

إلا أن يكون بوضع جديد ، ولا دليل عليه .

أو مجاز ، ولا فرق بين مجاز ومجاز .

ثم إن إجماع الأنبياء ، على إطلاق لفظ ، لايقتضى أن يكون المراد منه ، ماهو موضوعه الحقيقى ؛ ضرورة أنه قد وقع الإجماع على أن لله يداً ، وأنه على العرش استوى ، كما تواترَ عن الأنبياء ، وعن نبينا .

وليس المراد حقيقته بالضرورة .

فليكن هذا الإجماع كذلك ، وأن المتكلم مجاز فى مخترع الكلام للاختصاص .

وأيضا : إن النصوص إنما تعتبر حقائقها بعد عدم القرينة العقلية ، على خلاف

[٢٠٣] ولا خلاف بين أهل الملة ، فى كونه تعالى متكلما ، لكن اختلفوا. فى تحقيق كلامه ،وحدوثه وقدمه .

وذلك أنهم لما رأوا قياسين متعارضين فى النتيجة ، وهما :

كلام الله تعالى صفة له .

وكل ما هو صفة له فقديم .

فكلام الله قديم .

وكلام الله مركب من حروف وأصوات ، مرتبة متعاقبة فى الوجود .

وكل ما هو كذلك فهو حادث .

فكلام الله تعالى حادث .

اضطروا إلى القدح فى أحد القياسين ، ضرورة امتناع حقيقة النقيضين ، فمنع كل طائفة بعض المقدمات .

فالحنابلة ذهبوا إلى أن كلامه تعالى ، حروف وأصوات ؛ وهى قديمة .

ومنعوا أن كل ما هو مؤلف من حروف وأصوات مرتبة ، فهو حادث .

بل قال بعضهم : بقدم الجلد ، والغلاف .

الحقيقة . فكان من الواجب أن يبحث أولا ، هل يجوز أن يكون لله صفة هى الكلام؛ حتى يرتب عليه أن المراد من إطلاق هذا اللفظ ، تلك الصفة ، وهو لم يتكلم فى ذلك .

والمانع ببرهانه ، قائم .

وحاصل الكلام : أن الإطلاقات اللغوية لا دخل لها فى المقامات البرهانية ، إلا من حيث ما يراد تطبيقها على مايثبته البرهان .

ويأتى للكلام تتمة .

[٢٠٣] ولا خلاف الخ] .

قلت : فما بالهم لم يقولوا ، بقدم الكاتب ، والمجلّد ، وصانع الغلاف ؟

وقيل : إنهم امتنعوا من إطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظى رعاية للأدب، واحترازا عن ذهاب الوهم إلى حدوث الكلام النفسى .

كما قال بعض الأشاعرة : إن كلامه تعالى ليس قائما بلسان أو قلب ، ولا حال فى مصحف ، أو لوح .

وامتنع عن إطلاق القول بحدوث كلامه ، وإن كان المراد هو اللفظى ، رعاية للأدب ، واحترازا عن ذهاب الوهم ، إلى حدوث الكلام الأزلى .

⁂

والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه ، وأنه مؤلف من أصوات وحروف .

وهو قائم بغيره .

ومعنى كونه متكلما عندهم ، أنه موجد لتلك الحروف والأصوات فى الجسم ، كاللوح المحفوظ ، أو كجبريل ، أو النبى عليه السلام ، أو غيرهم ، كشجرة موسى .

فهم منعوا أن المؤلف من الحروف والأصوات ، صفة الله تعالى .

⁂

والكرامية لما رأوا أن مخالفة الضرورة التى التزمها الحنابلة أشنع من مخالفة الدليل .

وأن ما التزمه المعتزلة ، من كون كلامه تعالى صفة لغيره ، وأن معنى كونه تعالى متكلما ، كونه خالقا للكلام فى الغير .

مخالف للعرف واللغة ،

ذهبوا إلى أن كلامه صفة له ، مؤلفة من الحروف والأصوات الحادثة ، القائمة بذاته تعالى .

فهم منعوا أن كل ما هو صفة له ، فهو قديم .

⁂

والأشاعرة قالوا : كلامه تعالى معنى واحد بسيط ، قائم بذاته تعالى ، قديم .
فهم منعوا أن كلامه تعالى مؤلف من الحروف والأصوات .
[٢٠٤] ولا نزاع بين الشيخ ، والمعتزلة ، فى حدوث الكلام اللفظى ، وإنما نزاعهم فى إثبات الكلام النفسى وعدمه .

شروع فى تفصيل الكلام بعد إجماله .
[٢٠٤] [ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة . . . الخ] .
أقول هذا تحرير لمحل النزاع .
وحاصله أن ليس النزاع فى الكلام اللفظى ؛ فإنه حادث باتفاق .
وإنما النزاع فى إثبات الكلام النفسى .
وأقول إن الشيخ لم يثبت الكلام النفسى ، إلا لترويج ظواهر النصوص الدالة على أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وما يشبه ذلك .
وهذه إنما تدل :
على قدم الكلام اللفظى ، وإن كان لفظ الكلام حقيقة فيه فقط .
وعلى قدم اللفظى والنفسى معا ، إن كان حقيقة فيهما .
فإن خصه بالنفسى ، فذلك تأويل أو ترجيح لأحد معنيي المشترك بدون موجب .
فإن قال : إن موجبه هو استحالة قدم اللفظى .
قيل — عليه — : لا بد من إثبات إمكان النفسى ، ولم يثبته بعد ، والمانع قائم ببرهانه ، على ما يزعم الخصم .
ثم إن الذى يبدو من كلام الخصوم ، إنما هو إحالة قدم الكلام اللفظى ، وأنه هو المخلوق لله فى المتكلم ، الرسول ، أو الشجرة ، أو ما يشبه ذلك .
وبراهينهم بأسرها لا تنطق بما سوى هذا .
ولم نسمع أن معتزليا أقام برهانا على إحالة صفة لله تعالى ، هى منشأ لهذا الكلام اللفظى ، ليست بحرف ولا صوت ، ولا بأمر ، ولا نهى ، ولا خبر .

[٢٠٥] وذهب المصنف إلى أن مذهب الشيخ أن الألفاظ أيضاً قديمة ، وأفرد فى ذلك مقالة وذكر فيها أن لفظ « المعنى » يطلق .

تارة على مدلول اللفظ .

وأخرى على القائم بالغير .

والشيخ لما قال : الكلام هو :

« المعنى النفسى » .

فهم الأصحاب منه أن مراده به ، مدلول اللفظ ، وهو القديم عنده .

وأما العبارات ؛ فإنما تسمى كلاما مجازا ، لدلالتها على ماهو الكلام الحقيقى ، حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة ، على مذهبه ، ولكنها ليست كلاما له تعالى حقيقة.

⁂

وهذا الذى فهموه ، له لوازم كثيرة فاسدة ، كعدم تكفير من أنكر كلامية ما بين دفتى المصحف ، مع أنه علم من الدين ضرورة ، كونه كلام الله تعالى حقيقة .

وكعدم المعارضة والتحدى بما هو كلام الله حقيقة ،

وكعدم كون المقروء المحفوظ كلامه تعالى .

إلى غير ذلك مما لا يخفى فساده على المتفطنين ، فى الأحكام الدينية .

فلا ندرى أن خصوم الشيخ فى هذه المسألة من هم ؟

والظاهر بل المتعين من أصل النزاع ، إنما هو فى اللفظى، وفرضه فى النفسى :

إما مجرد التجاء .

أو تنازل عن أصل المدعى ، و إثبات مدعى آخر ليس النزاع فيه .

[٢٠٥] [وذهب المصنف إلى أن مذهب الشيخ . . . الخ] .

أقول : إن المصنف أبقى النزاع بين الشيخ والمعتزلة فى اللفظى ، كما هو المعروف .

وقال : إن مذهب الشيخ أن الألفاظ أيضاً قديمة .

فيجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثانى .

فيكون الكلام النفسى عنده أمرا شاملا ، لـ « اللفظ » و « المعنى » جميعا ؛ قائما بذاته تعالى .

[وهو المكتوب فى المصاحف ، المقروء بالألسن ، المحفوظ فى الصدور .

والمكتوب غير الكتابة ، والمقروء غير القراءة . والمحفوظ غير الحفظ] .

[٢٠٦] وما يقال من أن الحروف والألفاظ ، مترتبة متعاقبة .

وأن الشيخ قال : الكلام هو المعنى النفسى .

ولفظ [المعنى] يطلق على [معنيين] .

الأول : ما هو مدلول اللفظ ، قام بالغير أم لا .

والثانى : ما هو القائم بالغير سواء كان لفظا أم لا .

وإن الشيخ يريد من [المعنى] ما هو الثانى ، أى القائم بالغير .

فالكلام هو اللفظ . ومدلوله ، القائم بذاته تعالى ، أى اللفظ باعتبار دلالته على معناه ؛ فإن اللفظ إنما يسمى كلاما ، باعتبار أن يدل على شىء ، فلا بد من أخذ الدلالة فيه .

وأما إرادة المعنى الأول ، أى المدلول فقط ، فهذا يوجب أن يكون اللفظ ليس كلاما ويلزم عليه مفاسد كثيرة ، من تأملها وجدها من توهماته ــ رحمه الله ــ التى لا يخفى على المتفطن عدم لزومها ، كقوله .

[كعدم تكفير . . . الخ] .

أى واللازم الذى هو عدم التكفير باطل ؛ إذ يجب تكفير من أنكر كون ما بين دفتى المصحف كلام الله حقيقة .

فيكون المتقدمون من الأشاعرة ، كفارا ، كما سينبه عليه الشارح ، وهذه خرافة سقيمة .

[٢٠٦] [وما يقال : من أن الحروف والألفاظ مترتبة . . . الخ] .

فجوابه : أن ذلك الترتب ، إنما هو فى التلفظ لعدم مساعدة الآلة .

والأدلة الدالة على الحدوث، يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام، دون نفس الكلام ، جمعا بين الأدلة .

وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين ، بالقبول .

وقد قيل : إن محمد بن عبد الكريم الشهرستانى ذهب إليه فى نهاية الإقدام .

و بعضهم أنكره .

أقول : معارضة لدليل القدم ، بأن الحروف ألفاظ .

والألفاظ من قبيل الأمور المتعاقبة المترتبة .

والأمور المتعاقبة ، لا يصح أن تكون بأسرها قديمة .

أما أولا : فلأن التعاقب ، يقتضى السباق واللحاق فى الزمان ، وهذا مستلزم للحدوث بالضرورة .

وثانيا : أن الأمور غير القارة ، وجودها أدنى مراتب الموجودات ، فكيف صح الحكم بقدمها ؟ .

وجوابها : أن الألفاظ لا ترتيب فيها ، بذواتها ، ولا تعاقب؛ بل ذلك من حكم الآلة القاصرة ، و إلا فهى فى عالمها المقدس عن التصور ، ولا ترتيب زمانيا فيها ، ولا تعاقب ، فما لحقتها هذه الصفات المقتضية للحدوث ، إلا من حيث وصف القارئ والمتلفظ ، والكاتب .

فلتحمل أدلة الحدوث على تلك الصفات، لا على حدوث نفس الألفاظ، جمعا بين الأدلة.

⁂

وأقول :

أولا : إذا كانت الألفاظ قديمة ، فكيف قام بها صفات الحوادث ، مع أنكم لا تجوزون قيام الحادث بالقديم ؟ و إلا عاد الكلام بدأ .

وثانيا : ماذا أراد المصنف بـ[اللفظ] ؟ .

. . . .

إن كان أراد به ما هو حقيقته ، أى الصوت المشتمل على الحروف الهجائية ، كما هو صريح دعواه، فذلك إنما هو كيفية تقوم بالهواء ـ كما سمعت ـ ولا حقيقة له بدونه .

والهواء جسم حادث ، فكيف قام به القديم .

و إن أراد به ما هو صورته ، المعلومة منه بعد حدوثه ، أو قبله ، فنقول :

أولا :إنه ليس بلفظ حقيقة .

وثانيا: أنه ما أفاد إلا أن المعلوم من هذه الحروف ، قديم ؛ أى ماهياتها الحاصلة فى العالم بها ، قديمة فى مرتبة العلم .

فإن كان قائلا بارتسام صور المعلومات فى العالم ، فلا فرق بين القرآن وغيره .

و إن لم يكن قائلاً بذلك ، محيلا له ، فَلِمَ جعل هذه كذلك ؟ حيث لافارق .

وثالثا : إن حصولها فى ذاته ـ مرتبة مجتمعة ، على ترتيبها ، كما يدعيه ـ مستلزم لتقدم البعض على البعض فى ذاته ، فيكون جسمانيا .

فإن كان يقول : إنها ليست مرتبة ، بل يعلم ترتيبها .

فنقول : إن علم الترتيب ، لا يستلزم وقوع الترتيب فى العلم . بل تخيله يوجب ذلك فى التخيل ؛ فخرجت عن كونها الألفاظ المقصودة له .

وأما دعوى ترتيب لايتصور ، فهو خروج عن حد النظر .

و إن كان يريد غير ذلك فليبينه ، حتى نتكلم فيه .

وأيضا يرد عليه ، ما أورد بعضهم من أنه لا شك فى أننا إذا قرأنا القرآن يوجد فينا شخص القرآن ، وذلك بديهى ، إنكاره مكابرة .

فإن كان ذلك الشخص بعينه ، هو القائم بذاته تعالى ، يلزم :

قيام الصفة الواحدة ، بمحلين متباينين ، وهو محال بالضرورة .

[٢٠٧] أما أولا : فلأن مذهب الشيخ أن كلامه تعالى واحد ، وليس بأمر ، ولا نهى ، ولا خبر .

و إنما يصير أحد هذه الأشياء بحسب التعلق .

وهذه الأوصاف لاتنطبق على الكلام اللفظى ، و إنما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ ، بضرب من التكلف .

وأما ثانيا : فلأن كون الحروف والألفاظ ، قائمة بذات الله تعالى ، من غير ترتب ، يفضى إلى كون الأصوات ، مع كونها أعراضا سيالة ، موجودة بوجود لا تكون فيه سيالة.

وهو سفسطة من قبيل أن الحركة توجد فى بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين أجزائها .

وأما ثالثا : فلأنه يؤدى إلى أن يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ من الألفاظ ، و بين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الأجزاء ، وعدم اجتماعها ، بسبب قصور الآلة .

فنقول : هذا الفرق إن أوجب اختلاف الحقيقة ، فلا يكون القائم به تعالى من جنس الألفاظ .

أو انتقال ما ، كان القائم بذاته تعالى ، إلينا ، وهو محال بالضرورة أيضا ، و يكون قولَ النصارى انتقلت الكلمة إلى جسد عيسى .

و إن كان شخصا سوى القائم به تعالى :

فما قام بنا هو حادث .

وما قام بالله قديم .

وليس ما قام بنا هو ما قام به .

فيلزم عليه المفاسد التى ألزمها للمتقدمين .

[٢٠٧] [أما أولا . . . الخ] .

وإن لم يوجب ، وكان ما يقوم بالقارئ ، وما يقوم بذاته تعالى ، حقيقة واحدة، والتفاوت بينهما إنما يكون بالاجتماع وعدمه، اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة ، كان بعض صفاته الحقيقية له تعالى ، مجانسا لصفات المخلوق .

وأما رابعا : فلأن لزوم ما ذكره من المفاسد ، وَهْمٌ ؛ فإن تكفير من أنكر كون مابين الدفتين ، كلام الله ، إنما هو إذا اعتقد أنه من مخترعات البشر .

أما إذا اعتقد أنه ليس كلام الله ، بمعنى أنه ليس فى الحقيقة ، صفة قائمة بذاته تعالى ، بل هو دال على الصفة القائمة بذاته ، فلا يجوز تكفيره أصلا .

كيف . . . ؟ وهو مذهب أكثر الأشاعرة ، ماخلا المصنف وموافقيه .

وما علم من الدين ، من كون مابين الدفتين ، كلام الله تعالى حقيقة ؛ إنما هو بمعنى كونه دالا ، على ماهو كلام الله حقيقة ، لا على أنه صفة قائمة بذاته تعالى .

وكيف يُدَّعى أنه من ضروريات الدين ؟ مع أنه خلاف مانقله الأصحاب .

وكيف يزعم أن هذا الجم الغفير من الأشاعرة ، أنكروا ماهو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم ؟

حاشاهم من ذلك .

[٢٠٨] وأما خامسا : فلأن الأدلة الدالة على النسخ، لا يمكن حملها على اللفظ ، بل ترجع إلى الملفوظ .

كيف ... ؟ و بعضها مما لا يتعلق النسخ فيه باللفظ، كما نسخ حكمه ، و بقيت تلاوته.

أقول: قد دافع عبد الحكيم عن المصنف ههنا بسهام الخطأ ، عن قسى الوهم الموترة بأوتار الخيال .

ولا نطيل بانتقاد ما قاله . وعبارات الشارح ظاهرة .

[٢٠٨] [وأما خامسا : فلأن الأدلة الدالة . . . الخ] .

أقول؛ من الأدلة الدالة على أن القرآن حادث ورود الشرع ؛ بأن بعضا منه قد ينسخ.

[٢٠٩] ولنا فى تحقيق الكلام ، كلامٌ يتوقف على تمهيد مقدمة ، هى :
أن مبدأ الكلام النفسىّ ، فينا ، صفة نتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها ،
على الوجه الذى ينطبق على المقصود .
وهذه الصفة ضدالخرس ، وهى مبدأ الكلام النفس .

أى يحكم بعدم تلاوته .
أو يحكم بزوال الحكم الذى كان قد دل عليه .
فإن كان هذا النسخ ، يرجع إلى صفة من صفات التلفظ ، كما زعمته ، فذلك ،
إن سُلِّمَ فى نسخ التلاوة ، لا يسلم فى نسخ الأحكام ؛ فإن الأحكام ليست إلا من
حيث تعلق الخطاب بالمحكوم .
والخطاب لا يزال ، مادام اللفظ موجودا من المخاطب .
فإن كانت الألفاظ قديمة ، والخطاب بها أزلى ، والأزلى لا يمكن زواله ، فلا
يزول حكمها لوجود التعلق ، مادام الخطاب .
وليس فى الخطاب تقييد بزمان دون زمان ، وإلا لم يكن نسخا .
فيجب أن تكون الألفاظ حادثة،وأنه يحدثُ لفظ للدلالة على حكم من الأحكام
نقيضه زمن حدوثه ، ثم يأتى لفظ آخر بحكم آخر سوى ماأتى به الأول .
فالقول بقدم الألفاظ ، يناقض حكم النسخ .
وأما ما ذهب إليه الأصحاب ، فليس يلزم عليه مثل ذلك ؛ فإن النسخ يقع فى
التعلقات الحادثة .
والكلام الأزلى واحد ، لا أمر فيه ولا نهى ، حتى يتعلق به النسخ .
[٢٠٩] [ولنا فى تحقيق الكلام ، كلام . . . الخ] .
أقول : يريد أن يحقق الكلا بتحقيق ينطبق على كلام الشيخ من وجه ، ولا
يلزم عليه مخالفة الظاهر من أن هذه الألفاظ كلام الله من وجه .

وهى غير العلم؛ فإنها قد تتخلف عن العلم ؛ فإن كلام الغير معلوم لنا ، فقد تعلق به علمنا ، ولم تتعلق به تلك الصفة منا ؛ فليس كلامنا .

بل كلامنا هو الكلمات التى رتبناها فى خيالنا ، لا غير .

وما رتبه غيرنا ، فهو كلام الغير .

⁂

و إذا تمهد ذلك ، فنقول . كلام الله تعالى هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الأزلى ، بصفته الأزلية ، التى هى مبدأ تأليفها وترتيبها .

وهذه الصفة قديمة .

وتلك الكلمات المرتبة أيضا ، بحسب وجودها العلمى ، أزلية أيضا .

بل الكلمات، والكلام مطلقا ، كسائر الممكنات ، أزلية بحسب وجودها العلمى.

وليس كلام الله تعالى ، إلا مارتبه الله تعالى بنفسه ، من غير واسطة .

والكلمات لا تعاقب بينها فى الوجود العلمى ، حتى يلزم حدوثها .

و إنما التعاقب بينها فى الوجود الخارجى ، وهى بحسب هذا الوجود كلام لفظى .

وهذا الوجه سالم مما يلزم المذاهب المنقولة ، مثل مايلزم على مذهب المعتزلة ، من كون كلام الله تعالى قائما بغيره .

وعلى مذهب الكرامية ، من كونه تعالى محلا للحوادث .

وعلى مذهب الحنابلة ، من قدم الحروف والأصوات ، مع بداهة تعاقبها وتجددها.

وعلى ماهو ظاهر كلام متقدمى الأشاعرة ، من أن الألفاظ والحروف ، ليست كلام الله تعالى ، بل معانيها .

وتحقيقه : يتوقف على مقدمة يمهدها ، وهى :

أنا نجد من أنفسنا :

تارة : أنا إذا أردنا أن نتلفظ بكلام، على نظم مخصوص ، نحتاج إلى ترتيبه أولاً ، على النظم المقصود فى خيالنا ، ثم نتلفظ به على طبق ما تخيلنا ، ورتبنا ، ولكن لا نتمكن من ترتيبه إلا بجهد ومشقة .

وعلى ما أول به المصنف كلام الشيخ من أن الأصوات ـ مع كونها من الأعراض السيالة ـ قائمة بذاته تعالى ، من غير ترتيب .

والترتيب فينا لقصور الآلة .

فإنه يؤدى إلى سفسطة ظاهرة .

ولا يلزم على ذلك مارتبه المصنف، على متقدمى الأشاعرة ، من المحذورات ؛ فإن المتحدى به حينئذ ، كلام الله تعالى .

وانكار كون مابين الدفتين كلام الله تعالى ، يكون كإنكار كون ما بين أوراق ديوان الحافظ ، كلام الحافظ فيكون كفرا ، فى حق القرآن .

إذ ليس معنى كون هذا المكتوب ، كلام الله ، إلا أن ذلك الكلام ، موجود بالوجود اللفظى .

ولعل المتأمل الصادق ، ممن رفض التعصب والجدال ، يشهد بحقيقة هذا المقال .

وتارة : نتمكن من ذلك بأدنى التفات .

فلنا صفة بها نرتب هذه الألفاظ فى خيالنا ، تتقوى بالممارسة ونحوها ، وتضعف بما يقابل ذلك .

فتلك الصفة فينا ، هى مبدأ نظم الكلام الخيالى عندنا ، بحيث ينطبق على مقصود معين .

وهذه الصفة هى ضد الخرس ، فإن من لايتمكن من النظم الخيالى بوجه ، لا يتمكن من النطق بوجه ؛ فإن التلفظ الخارجى ، مبنى على التخيل الباطنى .

ومن تمكن من ذلك ، تمكن من التلفظ ؛ إن لم يمنعه مانع اللسان .

فالخرس وضده معنيان . يقومان بالنفس ، لا باللسان .

وهذه الصفة هى غير العلم ؛ فإنها لو كانت العلم ، الذى هو مبدأ الانكشاف ، لكان كل منكشف لنا من الألفاظ المرتبة ، كلاما نفسيا لنا ، وليس كذلك .

. . . .

بل قد يحصل عندنا علم بألفاظ غير نا المرتبة ، وليست كلاما نفسيا لنا بالضرورة.
بل الكلام النفسى ، ما تحدثنا به أنفسنا ، بحيث يكون منشأ نفس الترتيب ، ومبدؤه ، من ذاتنا .
فكلامنا ، هو ما رتبناه فى خيالنا ، بأنفسنا .
ومارتبه الغير ، فهو كلام الغير .

☆☆☆

إذا تمهد هذا فنقول : إن كلام الله النفسى هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى نفس ذاته الأقدس ، على حسب علمه الأزلى، بصفته الأزلية ،التى هى مبدأ هذا الترتيب.
وهذه الصفة قديمة .
وتلك الكلمات المرتبة بحسب هذا الوجود ـ أى وجودِها فى ذاته ـ أزلية أيضا.
وهذا الوجود فى الذات بالحقيقة ، من الوجودات العلمية .
وسائر الكلمات ـ والكلام الذى يوجد فى علم الخارج سواء كان هو مانسميه كلام الله ، أم لا ـ كسائر الممكنات ، أزلى بحسب الوجود العلمى أيضا .
إلا أن كلام الله ، هو مارتبه الحق بذاته ، بدون توسط موضوع آخر يضاف إليه ، وكلام غيره ، هو مارتبه الحق ، على أنه صادر من ذلك الغير .
وتلك الكلمات فى وجودها ذلك ، ليست متعاقبة ، حتى يلزم حدوثها ؛ و إنما التعاقب بينها فى الوجود الخارجى .
وهى بحسب هذا الوجود الخارجى ، كلام لفظى حادث مخلوق ، ولكن يقال : إنه كلام الله ، من حيث انطباقه عليه .
كما يقال : إن زيدا الخارجى ، هو زيد المعلوم بعينه .
فقول الشيخ :
[إن الكلام صفة بسيطة] .
يريد مبدأ الترتيب، كما أثبتنا، و إن كان إطلاقا مجازيا، كما هو ظاهر، كإطلاق الكلام على الذى نسميه كلاما نفسيا، و إنما هو صور خيالية، أو علمية، على وجه مخصوص .

. . . .

واللوازم التى لزمت على قول المتقدمين مندفعة ، لهذا الانطباق .

هذا حاصل تحقيق هذا المحقق .

⁂

وأقول :

أولا : يرد عليه ماقدمنا من أن تسمية [النفسى] كلاما ، ليس إلا اصطلاحا أو مجازاً ، كما يتبين من اللغة والعرف .

فاللوازم اللازمة ، على قول المتقدمين ، لازمة على هذا أيضا .

وثانيا : أن هـذا المبدأ الذى بيَّنه ، ليس له أثر سوى أثر القدرة ، ولم يذكر مايميزه عنها .

غاية الأمر أنه أثر خاص ، لمبدأ عام ، وإن كان أثره قديما ؛ إذ يجوز أن يكون بعض تعلقات القدرة قديمـا فى هـذا الموضع ، فليس أمرا زائدا على الصفات المتفق عليها .

وثالثا : تفرقته :

بين كلام زيد الموجود بالوجود العلمى ، فى ذات الله .

وبين كلام الله الموجود بذلك الوجود .

بأن كلام الله ما كان ترتيبه بغير واسطة .

وكلام غيره ، ما كان بواسطة .

تفرقة بلا تعقل .

فإنه إن أراد الواسطة ، فى الترتيب العلمى ، فغـير صحيح ؛ فإن الترتيب العلمى ، مبدؤه مابه الترتيب فى علم الرب .

ولاشيء يتوسط فى هذا الترتيب ، حتى لا يكون هناك إلا الله وحده ، وصفاته .

. . . .

فلا فارق بين الـكلمات التى للحوادث .

ولا التى ننسبها إلى الله .

وإن أراد الواسطة فى الوجود الخارجى ، فذلك لامدخل له فى الترتيب العلمى الذى به الـكلام النفسى، كلام .

بل يعود إلى قول المعتزلى من أن نسبة الـكلام إلى الله ، من حيث إنه صادر عنه ، بلا واسطة اختيار المتكلم أو غيره .

وأيضا نفىُ الواسطة فى عالم الخارج ، غير صحيح ؛ فإن الخالق إنما يخلق الـكلام ، على لسان رجل ، أو فى شجرة ، أو مايشبه ذلك .

نعم نفىُ الواسطة ــ بمعنى العلم ، أو التفـكر ، أو المعين مثلا ــ ثابت ؛ ولـكن ليس ذلك ، بمثبت للتفرقة فى القدم والحدوث ، أو مايترتب على ذلك .

فاستوى الـكل فى نسبة الإيجاد .

غايته : بعضه بالأسباب الاعتيادية ، والبعض لا .

وهو قول المعتزلى أيضا .

وقد أُورد على الشارح غير ذلك ، ولاحاجة إلى الإطالة لذكره .

☆☆☆

والحاصل : أن تحقيقه هذا ، ما أفاد إلا زيادة قول فى المسألة ، من غير فائدة .

والحق أن لاسبيل إلى القول بقدم الألفاظ .

ولا إلى القول ، بترتيب الألفاظ الخيالية فى ذاته تعالى ، مع الاختصاص باسم الـكلام .

وليكن هذا محل وفاق بيننا .

وبين جميع الخصوم .

. . . .

وأن ليس معنى القرآن ، أو الكلام ، إلا هـذه الألفاظ المقروءة بالألسن المكتوبة فى المصاحف ، المتفق على حدوثها .

وما ورد فى النصوص ، من أنه غير [مخلوق] فمؤوّلة بغير [مختلق] كما قيل .

وما فى إطلاقات النبيين ، من أنه تعالى متكلم ، فمؤول أيضا ؛ بأنه مجاز أو ما يشبهه .

وأما إثبات صفة حقيقية قائمة بذاته ، تكون منبعا لإفاضة هذه الأقوال ، المقدسة ، على النبيين ، عليهم الصلاة والسلام ، ويطلق على هـذه الصفة لفظ الكلام ، وبها يطلق على الله متكلم ، على سبيل التجوز والتشبيه ، فذلك أمر يطلب بالبرهان .

⁂

وإن أحببت أن تسمع قليلا فى ذلك ، فأقول :

قد أثبتنا بالبرهان أن الحق تعالى جواد ، وأنه لايفيض إلا مافيه صلاح عالم الإمكان .

ولا يصدر عنه العبث بالضرورة .

ومن البيّن أن ذلك لاينشأ عنه بالقهر والقسر ، من خارج أو داخل ، فليكن ذلك ناشئا عنه ، لوصف المحبة المشار إليه بقوله :

[فأحببت أن أعرف] .

فذلك الوصف هو المنبع والمبدأ ، لفيض كل خير ، على عالم الاستعداد ، فى كل حقيقة بما يليق بها .

وذلك الوصف غير سائر الأوصاف المتفق عليها ، بالضرورة ، ضرورة تحقق جميعها بدون تحققه بالإمكان لذاتها .

[٢١٠] [وأسماء الله تعالى توقيفية]
أى لا يجوز إطلاق اسمٍ عليه ، مالم يرد به إذن الشارع .
قال فى المواقف وشرحه .
[ليس الكلام فى الأسماء الأعلام الموضوعة فى اللغات .

ولما كان بلوغ نوع الإنسان ، إلى حقيقة كماله ، فى جميع مراتبه اللائقة به ، مرتبا على ما أودع الحق فيه ، من حقيقة الاختيار التى منشأ تحققها العلم بالغايات .

وذلك العلم لا يكون له إلا بمرشد حقيقى ، له تطلع تام إلى سر الحق ، فيفاض عليه مافيه إرشاد هذا النوع ، وهو الكلام المنزل على ذلك المرشد الذى هو النبى الصادق .

فذلك الكلام إنما كان منبع فيضه ، ذلك الوصف الحقيقى ، القائم بذاته ، الذى هو الحب الحقيقى ، لمفيض مافيه الصلاح الحقيقى لجملة العالم .

وذلك الكلام إنما هو تفصيل لنوع ما أجمل فى هذا الوصف .

وأن تلك الصفة أزلا وأبدا ، حيث لا مخاطب ولا مأمور هناك ، بدون لزوم مايوجب اعتراضا .

وأنها ليست بأمر ولا نهى ، ولا غيرها .

و إنما تلك من تفاصيل ما اقتضته تلك الصفة .

ثم اختصاص اسم الكلام ، من بين سائر الآثار ، بالإطلاق على تلك الصفة ، لما أنه الموصل إلى حقيقة المعرفة . التى هى غاية كل ذرة ، فى عالم الوجود ، على ما أشير إليه فى حديث الحب المتقدم

وهذا قول مجمل : فاطلب تفصيله من غير هذا الكتاب ، بل تحته سر عجيب ، فأدخل يدك فى جيبك تخرج آية أخرى ، فافهم .

[٢١٠] [وأسماؤه تعالى توقيفية . . . الخ] .

و إنما النزاع فى الأسماء ، المأخوذة من الصفات والأفعال .

فذهب المعتزلة والكرامية ، إلى أنه إذا دل العقل ، على اتصافه تعالى بها ، جاز الإطلاق عليه تعالى ، سواء ورد بذلك الإطلاق ، إذن الشارع ، أو لم يرد .

وكذلك الحال فى الأفعال .

وقال القاضى أبو بكر من أصحابنا :

كلّ لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى ، جاز إطلاقه عليه ، بلا توقيف ؛ إذا لم يكن إطلاقه موهما ، لما لا يليق بكبريائه .

فمن ثم لم يجز أن يطلق عليه تعالى ، لفظ [العارف] : لأن المعرفة قد يراد بها علم ، يسبقه غفلة .

ولا لفظ [الفقيه] لأن الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه ، وذلك مشعر بسابقية الجهل .

ولا لفظ [العاقل] لأن العقل علم مانع عن الإقدام ، على ما لا ينبغى .

مأخوذ من [العقال] .

و إنما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعى إلى ما لا ينبغى .

ولا لفظ [الفطن] لأن الفطانة سرعة إدراك ما يراد عرضه على السامع ، فتكون مسبوقة بالجهل .

ولا لفظ [الطبيب] لأن الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب .

أقول : فصْلُ القول فى المسألة ، أن إطلاق الأسماء المفهمة نقصا ببادئ النظر ، ممنوع إلا إذا ورد الشرع بها .

ثم لا يقاس عليها فى الإطلاق ، بل لا بد من التوقيف .

كاسم [الصبور] الذى يفهم تحمل المشاق مثلا .

فإذ ورد الشرع بإطلاقه ، جاز ، ووجب تأويله .

إلى غير ذلك من الأسماء التى فيها نوع من إيهام ما لا يسوغ فى حقه تعالى .

وقد يقال : لا بد مع نفى ذلك الإيهام ، من الإشعار بالتعظيم ، حتى يصح الإطلاق بلا توقيف .

وذهب الشيخ الأشعرى ومتابعوه ، إلى أنه لا بد من التوقيف ، وهو المختار ، للاحتياط فى الاحتراز عما يوهم باطلا ، لعظم الخطر فى ذلك .

فلا يجوز الاكتفاء فى عدم إيهام الباطل، بمبلغ إدراكنا، بل لا بد من الاستناد إلى إذن الشارع] .

انتهى .

قلت : وذهب الإمام الغزالى ، إلى جواز إطلاق ما علم اتصافه تعالى به ، على طريق التوصيف دون التسمية ؛ لأن إجراء الصفة إخبار بثبوت مدلولها ، فيجوز عند ثبوت المدلول ، إلا لمانع ؛ بخلاف التسمية ؛ فانها تصرف فى المسمى .

ثم لا يجوز أن يطلق ما بمعناه .

وأما الألفاظ التى لا تفهم إلا الكمال ، ولا يشوب ظاهرها ، شائبة النقص ، فيجوز إطلاقها على الله تعالى بلا حرج .

ولكل قوم أن يصطلحوا فى ذلك على ما شاءوا كيف ... ؟ ولنا أن نستدل على إثبات صفات كمالية للواجب تعالى ، ثم نعبر عنها بمشتق ، يطلق عليه ، وإن هذا إلا تسمية .

وأما من فرق بين التسمية والتوصيف ، فذلك رجل قد خنقته العربية .

وإطلاق القول فى المنع جهل بموارد اللغات ؛ وقصور فى الاطلاع ، كيف ... ؟ ولم يرد نص بإيجاب تغيير الألفاظ غير العربية ، مما يدل على الله تعالى ، وإن أمكن التأويل فى بعضها بالتوصيف ، لم يمكن فى الآخر .

ك [ديو] فى الفرنساوية .

[٢١١] ولا ولاية عليه ، إلا للأب والأم ، ومن يجرى مجراهما .
وهو تعالى منزه عمن يتصرف فيه .
هذا كلامه ، ويشكل ذلك بلفظ .
[٢١٢] خداى وتَكِرى ، وأمثالهما ، فى سائر اللغات ، مع شيوعها من غير نكير .
[٢١٣] اللهم إلا أن يقال : إن لفظ خداى ، معناه خود اينده . أى الموجود بذاته .
وحينئذ يكون مراد فالواجب الوجود كما ذكره الإمام الرازى ، فى بعض تصانيفه .
[٢١٤] ويقال بمثل ذلك فى سائر أسمائه ، بحسب سائر اللغات ، إن أمكن .
وأما إطلاق واجب الوجود ، وصانع العالم ، وأمثالهما ، فالظاهر أنه بطريق التوصيف ،
لا بطريق التسمية .

و [دئو] فى الهندية .
و [ايزد] و [يزدان] فى الفارسية .
فإنها عند أهل اللغة أعلام ، على ذات الرب ، لا يفهم منها معنى التوصيف بوجه
[٢١١] [ولا ولاية عليه ، إلا للأب والأم . . . الخ] .
أقول : ماذا يصنع هذا الفاضل ، فى الأعلام التى بالغلبة ، والتى وضعها قوم ابتداء لتعارفهم .
[٢١٢] [خداى وتكرى] بفتح التاء وكسر الكاف المغلظة .
والأول ، أى خداى ، اسم الله بالفارسية .
والثانى ، أى تكرى ، اسمه بالتركية .
[٢١٣] [اللهم إلا أن يقال . إن لفظ « خداى » معناه « خود اينده » ...]
أى الموجود بذاته .
« خود » بالفارسية « النفس » و « إينده » اسم فاعل من « امدن » بمعنى « المجىء » أى آت بذاته .
[١١٤] [ويقال بمثل ذلك . . . الخ] .

[والمعاد] أى الجسمانىّ ؛ فإنه المتبادر عند أهل الشرع ؛ إذ هو الذى يجب الاعتقاد به ، ويكفر من أنكره [حق] بإجماع أهل الملل الثلاث .

وبشهادة نصوص القرآن فى المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل ، كقوله تعالى :

« أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ ، فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ . وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ، قَالَ مَنْ يُحْيِي ٱلْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ؟ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ » .

قال المفسرون : نزلت هذه الآية فى أُبَيِّ بْنِ خَلَفٍ . خاصم النبى صلى الله عليه وسلم ، وأتاه بعَظم قد أرَمَّ وبَلِيَ ، قبضه ففتته بيده ، وقال :

يامحمد ، أترى الله يحيي هذا بعد ما أرَمَّ ؟

فقال صلى الله عليه وسلم ـ : نعم ويبعثك ، ويدخلك النار .

وهذا مما يقطع عرق التأويل بالكلية ؛ ولذلك قال الإمام :

الإنصاف أنه لا يمكن الجمع بين الإيمان بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم ، وبين إنكار الحشر الجسمانى .

[٢١٥] قلت : ولا الجمع بين القول بقدم العالم،على ما يقول به الفلاسفة،وبين الحشر الجسمانى أيضاً .

من أين أتى له أن فى كل لغة هذا النحت ، والقلب ، موجود ؟

[٢١٥] [قلت : ولا القول بقدم العالم . . . الخ] .

أقول : أى ولا يمكن الجمع بين القول بقدم العالم ، على ما بيَّنه الفلاسفة من الاستدلال على قدم الأنواع ، وبين الحشر الجسمانى .

لأن النفوس الناطقة ، التى هى نوع من أنواع العالم ، تكون غير متناهية على هذا

لأن النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية ، فيستدعى حشرها جميعا ، أبدانا غير متناهية فى أمكنة غير متناهية .

وقد ثبت تناهى الأبعاد بالبرهان ، و باعترافهم .

[تحشر الأجساد ، وتعاد فيها الأرواح] .

بإعادة البدن المعدوم بعينه ، عند بعض المتكلمين ، بل أكثرهم .

أو بأن يجمع الأجزاء المتفرقه ، كما كانت أو لا ، عند بعضهم، وهم الذين ينكرون جواز إعادة المعدوم ، موافقة للفلاسفة ، وهم يدعون بداهة استحالته ، ويزعمون أن إقامة الدلائل للتنبيه عليها .

التقدير ، أى تقدير قدم النوع ، فيستدعى حشرها جميعا ، أبدانا غير متناهية ، حيث لا يمكن تعلق نفسين ، أو أزيد ، ببدن .

بل تعلق نفسين أو أزيد ببدن واحد، لا يكون معه بد من أبدان غير متناهية؛ فإن النفوس على هذا لا تحيطها مراتب العدد .

والأبدان غير المتناهية ، تفتقر إلى امتداد غير متناه ،وقد قام البرهان على بطلان عدم تناهى الأعداد ، وقرّر أيهم عليه ، أى الفلاسفة القائلون بقدم العالم لا يمكنهم القول بالحشر الجسمانى .

فيتحتم منهم إنكاره .

ومنكره كافر

فهم كفار .

⁂

أقول :

أولا : أعجب لهذا المحقق ، كيف نسب هذا القول للفلاسفة على الإطلاق ، مع أن منهم من صرح بنفى لزوم قدم النوع ، كالشيخ الرئيس .

[٢١٦] منها ماذكره ابن سينا ، فى التعليقات :

« إنه إذا وجد الشىء وقتا ما ، ثم لم يعدم ، واستمر وجوده فى وقت آخر .

وعلم ذلك ، أو شوهد .

علم أن الوجود واحد .

وأما إذا عدم ، فليكن الوجود السابق [ا] .

واحتج على ذلك فى كثير من كتبه ، وتبعه على ذلك ، الجم الغفير منهم .

والذين يتوهم من كلامهم القول بالقدم النوعى، لم يكن يكن مصرّحا فى أقوالهم.

وثانيا : حيث صرحوا بثبوت الحشر الجسمانى ، وصرحوا بقدم الأنواع ، على مازعمه ، فهم بالحشر مؤمنون ، وما ألزمه عليهم ، لازم مذهب ، ولازم المذهب ليس بمذهب ، كما هو مشهور .

وثالثا: لم لا يصح الجمع ، بين القولين ، مع جواز أن يجعل النص من قبيل المتشابه الذى لا مجال للرأى فيه ، ولا يعلم معناه فنؤمن بحشر جسمانى لا يعلم ما معناه ؟ وما كيفيته ؟ بل كما أراد القائل إجمالا ، كما فى سائر المتشابهات ، أو يدخله التأويل بوجه ما.

وواعجبا ! ! كيف إن الشارح فيما تقدم فى مسألة الوعد والوعيد ، قد جعل جميع الأخبار إنشاءات للتهديد ، والترغيب ، ثم جاء ههنا وسد باب التأويل ، كأنه العالم يحكم مايريد .

ورابعا : أن هذا الشارح قال فى رسالته « الزوراء » بقدم العالم بالشخص ،فضلا عن النوع ، فكيف ساغ له التكلم بمثل هذا الكلام ، فى هذا الكتاب ؟ .

فإن قال : لكل مقام مقال ، فللحكماء مثل هذه المقالة ، وكأنى أرى الشارح ناقدا يقوده غير .

[٢١٦] [منها ماذكره ابن سينا فى التعليقات . . . الخ] .

أقول : ذكر الشيخ فى التنبيه على استحالة إعادة المعدوم ، برهانا متينا .

وليكن المعاد الذى حدث [ب] .
وليكن المحدث الجديد [حـ] .
وليكن (ب) كـ [حـ] .
فى الحدوث ، والموضوع ، والزمان ، وغير ذلك ، ولا يخالفه إلا بالعدد .
فلا يتميز [ب] عن [حـ] .
فى استحقاق أن يكون [ا] منسوبا إليه دون [حـ] .
فإن نسبة (ا) إلى أمرين متشابهين من كل وجه ، إلا فى النسبة التى ينتظر ، هل يمكن أن يختلفا فيها ، أولا يمكن ؟ .
لكنهما إذا لم يختلفا فيها ، فليس أن يجعل لأحدهما ، أولى من أن يجعل للآخر .
فإن قيل : إنما هو أولى لـ [ب] دون [حـ] لأنه كان لـ [ب] دون [حـ] .
فهو نفس هذه النسبة ، وأخذ المطلوب فى بيان نفسه .
بل يقول الخصم : إنما كان لـ [حـ] .

تحقيقه : أنه لو انعدم شىء بالعدم الصرف ، بحيث يصدق أنه قد زال وجوده بالكلية ، فإعادته ليست إلا إيجادا من العدم الصرف .

وما يوجد من العدم الصرف ، ليس أولى به ، أن ينسب إلى وجود آخر قد كان ، من أن ينسب إلى أنه وجود مبتكر مخترع .

فالحكم بأنه معاد ، ترجح بلا مرجح .

إن قلت : إن مشابهته للوجود الأول على وجه ، بحيث يسوغ أنه هو بدون تفاوت بينهما إلا بالزوال فى السابق ، والإيجاد فى اللاحق ، ترجح أنه معاد الأول ، لا مخترع .

قلت : إن المشابهة لم تخرجه عن كونه موجودا من العدم الصرف ، فليكن مبتدأ مماثلا للوجود الأول ؛ إذ قد جوزت إيجاد المماثل التام ، فلا ترجيح .

وبهذا التحقيق يندفع ما أورده عبد الحكيم على هذا التنبيه ، أخذا من سلفه ، فافهم فلست أطيل فى بيان البديهات .

[٢١٧] بل إذا صح مذهب من يقول : « إن الشىء :

يوجد فينعدم ، من حيث هو موجود .

ويبقى من حيث هو ذاته بعينه ذاتا ، ولم ينعدم من حيث هو ذات .

ثم أعيد إليه الوجود .

أمكن أن يقال بالإعادة ، إلى أن يبطل من وجوه أخرى .

وإذا لم يسلم ذلك ، ولم يَجعل للمعدوم فى حال العدم ، ذاتا ثابتة ، لم يكن أحد الحادثين ، مستحقا لأن يكون له الوجود السابق ، دون الحادث الآخر . بل :

إما أن يكون كل منهما معادا .

أولا يكون كل واحد منهما معادا .

وإذا كان المحمولان الاثنان ، يوجبان كون الموضوع لهما ، مع كل واحدمنهما ، غير نفسه مع الآخر .

فإن استمر موجودا واحدا ، وذاتا ثابتة واحدة ، كان باعتبار الموضوع الواحد القائم ، موجودا ، أو ذاتا ، شيئا واحدا .

وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين .

فإذا فقد استمراره فى نفسه ، ذاتا واحدة ، بقيت الاثنينية الصرفة ، لا غير »

هذا كلامه .

---

[٢١٧] [بل إذا صح . . . الخ] .

أقول : هذا بيان أن القول بجواز إعادة المعدوم ، يصح على قول من قال :

إن للمعدوم ذاتا ثابتة ، يعرض لها الوجود ويزول عنها ، وهى هى ، فالذات لا تختلف ذاتيتها ، فى حال الوجود ، أو العدم .

فيصح أن يقال : عرض لها الوجود ثم زال ، ثم يعرض لها ثانيا بدون لزوم محال.

فيجوز الإعادة ، حتى تبطل الإعادة من حيثية أخرى .

. . . .

أما إذا لم يسلم القول بثبوت ذات المعدوم ، فما تسميه معادا ، لا يكون أولى بكونه معادا ، من أن يكون الحادث الابتدائى ، أيضا معادا .

بل إما أن يكون كل منهما معادا .

و إما أن يكون كل منهما مبتدأ .

ولَمَّا استشعر أن يقال : لو سُلِّمَ قول القائل بثبوت ذات المعدوم ، لم يصح القول بإعادة المعدوم أيضا ؛ فإن الوجود الزائل غير الوجود الطارىء ، فيختلف المعروض لهما باختلافهما ، فلا يكون الأول معادا .

فإن حكمت بأن تغاير المحمول ، لا يستوجب تغاير الموضوع ، فاحكم بذلك على القول بأن ليس للمعدوم ذات ثابتة .

أجاب بأنه إذا كان المحمولان المتغايران يوجبان كون الموضوع لهما ، مع واحد منهما ، غير نفسه مع الآخر ، فذلك الموضوع الواحد لهما :

إن استمر موجودا واحدا ، أو ذاتا ثابتة واحدة ، كان باعتبار الموضوع الواحد القائم .

حال كونه موجودا .

وحال كونه ذاتا ثابتة .

شيئا واحدا ، أى يحكم العقل بأنه واحد .

و إن كان بحسب اعتبار المحمولين ، شيئين اثنين ، والاختلاف الاعتبارى لا يضر بوحدة الذات ، التى الكلام فيها .

أما إذا فقد استمراره ، بأن انعدم ، بحيث لم يبق مشارا إليه بوجه ، ثم حمل الوجود على ثانية وجدت من عدم بحت ، فما بقى إلا اثنينية صرفة ، ذاتا واعتبارا .

إذ كان كل واحد مخترعا أصالة ، كسائر الموجودات المتباينة ، فلو سُلِّمَ قول من قال : بثبوت الذات فى العدم ، لصح أن يكون المعاد عين الأول ، والتغاير الاعتبارى لا يضر الوحدة .

[٢١٨] وربما يخالج الأوهام أنه إذا عدم فى الخارج ، يبقى فى نفس الأمر ، بحسب وجوده فى الذهن ،فتحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود،كما لو كان ثابتا فى العدم.

ووجه التفصى أن الموجود فى الذهن ، بالحقيقة ، هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية .

واتحادها مع الوجود الخارجى ، بمعنى أنها بعد التجريد ، عينه ، فليست إياه مطلقا بالفعل .

وأيضاً كما أن المعدوم موجود فى الذهن ، كذلك المبدأ المفروض موجود فيه أيضاً.

فليست نسبة الوجود الثانى ، إلى المعدوم السابق الوجود ، أولى من نسبته إلى المبدأ المفروض ، فتأمل ؛ فإنه دقيق ، وبالتأمل حقيق .

بخلاف مالو قيل : بعدم ثبوت الذات فى العدم ، فإنه يختلف الذاتان .

فالدليل دليل واحد ، كما هو المتبادر من عبارة الشارح ، لا دليلان كما زعموا .

[٢١٨] [وربما يخالج الأوهام . . . الخ] .

أقول : هـذا وهم نشأ من أنه إذا سُلِّم القول بثبوت ذات المعدوم ، صح القول بإعادته وجوابه .

حاصل الوهم : أننا ، وإن نقل : بثبوت ذات للمعدوم فى العدم ، ولـكن نقول بانحفاظ وحدته الشخصية فى نفس الأمر ، بسبب وجوده الذهنى الخيالى ؛ فإن الصور الخيالية حاكية عن الأشخاص الخارجية ، بحيث لو كانت فى الخارج ، لـكانت عين تلك الأشخاص ، فتكون الهوية الشخصية محفوظة بتلك الصور ، ويرد عليها الوجود ، بدأ وإعادة، كما لو كان له ذات فى العدم ، فلا يلزم عدم الترجيح فى النسبة.

وحاصل الجواب : أنه إنما يتم القول بصحة الإعادة ، لو كان :

معروض الوجود الأول .

والعدم .

. . . .

والوجود الثانى.

شخصا واحدا ، بحيث لا يختلف أصلا ، أو يختلف اختلافا لااعتبارله فى الشخصية ، كالاختلاف بالمحمول ، على ما سبق .

والصور الذهينة ، سواء كانت خيالية ، أو غير خيالية ، ليست هى الشخص الخارجى بعينه بالذات ؛ فإن الموجود فى الذهن ، بالحقيقة ، هو الهوية الذهنية ، أى الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية ،فيستحيل أن يكون الشخص الخارجى بعينه، و إلا لزم أن يكون شخص واحد ، متعينا بتعينين : ذهنى ، وخارجى .

وأن يكون شخص واحد ، متعينا بتعين العرض ، وتعين الجوهر ، معا . وهو باطل بالبداهة .

فوجب أن يكون عند التعين بأحد التعينين ، قد زال التعين الآخر ، فيزول التعين الخارجى للصورة ، حتى يعترضها التعين الذهنى .

وكذا الذهنى ، فتكون الصورة الذهنية ، غير الشخص الخارجى بالشخص .

واتحادها معه ــ كما هو المشهور على لسان القوم ــ إنما هو بمعنى أنها لو جردت عن المعينات الذهينة ، لصح أن تكون متعينة بتعينه عند الوجود فى الخارج ، فتكون عينه ، فليست إياه بالفعل مطلقا .

ولكن بعد تجريدها عن الغواشى الذهنية ، وصيرورتها مطلقة ، حتى عن الاطلاق ، ثم ضم الوجود الخارجى إليها ، فلم تنحفظ الوحدة الشخصية ، من حيث هو شخص موجود ، ولا تتصور الإعادة إلا بذلك .

⁂

وحاصل الكلام:أن الشخصية والتعين للخارجيات،ليست إلا الوجود الخارجى؛ فإذا زال زالت كما تقدم بيانه ، فى بحث العلم .

. . . .

و إلا فالصورة ـ خيالية كانت ، أو غيرها ـ عند نسبتها إلى الخارجيات ، قابلة لأن تنطبق على عدد كثير ، فى عالم الخارج .

و يشهد لذلك مايفعله مهرة المصورين ، من جعل صور كثيرة ، تحاكى صورة واحدة ، بحيث لا امتياز بينها ، إلا بمباينة الوجود ، اللهم إلا عند حضور المادة .

فذلك هو اعتبار الوجود فتفكر ، فمن ثم صح للشارح أن يقول :

[وأيضا كما أن . . . الخ] .

وحاصله : أن تلك الصورة الذهنية ، تكون حاكية عما فرضناه ، مبتدأ مماثلا لزيد ، بأتم المماثلة ، فيعود عدم الترجيح ، فكأنه قال :

أولا : لا انحفاظ .

وثانيا : عدم الترجيح لازم .

ولدقة المطلب ، قال الشارح :

[فتأمل ؛ فإنه دقيق ، و بالتأمل حقيق] .

وقد خفى مقصده هذا ، عن جميع من رأيت كلامه من الناظرين فى كلام الشارح ، فبعدوا عن الغرض فى كلامهم ، وخلطوا كثيرا .

⁂

وقد أجابوا عن الوهم أيضا ، بأن الكلام فى جواز إعادة المعدوم ، فى الخارج ، بوجود خارجى كان له .

أو لمعدوم فى الذهن ، بوجود ذهنى كان له .

فلا بد من انحفاظ ذات كلٍّ ، فى كل ؛ و إلا فما التعلق بين الوجود الخارجى ، والانحفاظ الذهنى ؟ .

ولا بأس بهذا الجواب أيضا للمتأمل .

[٢١٩] ومنها أنه لو أعيد المعدوم ، لزم تخلل العدم بين الشىء ونفسه ؛ فإن الوجود سابقا ولا حقا ، شىء واحد .

وأورد عليه أن اللازم تخلل العدم بين وجودَىْ الشىء الواحد .

واستحالته أولُ المسألة .

ولا يخفى عليك أن معنى تقدم الشىء على الشىء مطلقا ، عبارة عن كون وجود الشىء الأول، متقدما على وجود الشىء الثانى .

واعتبر ذلك بالدور ؛ فإنه يستلزم تقدم الشىء على نفسه ، بمعنى أن يكون وجوده مثلا ، متقدما على وجود نفسه .

فلو أعيد المعدوم ، لزم تقدمه بالوجود على نفسه .

فكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشىء على نفسه ،تقدما ذاتيا ـ كما يلزم فى الدور ـ يحكم ببطلان تقدمه على نفسه ، تقدما زمانيا .

و إذا استحالت إعادة المعدوم ، تعين الوجه الثانى ،وهو أن تكون الإعادة بجمع الأجزاء المتفرقة ، وتأليفها ، كما كانت أولا .

---

[٢١٩] [ومنها : أنه لو أعيد المعدوم ، لزم تخلل العدم . . . الخ] .

أقول : ببرهان آخر ينبه على استحالة إعادة المعدو م .

حاصله : أن الموجود فى الحالتين شىء واحد ، فلو تخلل بين الوجودين عدم ،لزم تخلل العدم بين الشىء ونفسه .

واستحالته بديهية .

وأورد على هذا ، أن اللازم تخلل عدم ، بين وجودين لشىء واحد ، وهو أول المسألة ، وأخذ استحالته فى الدليل مصادرة .

وأجاب الشارح بأن معنى تقدم شىء على شىء ، مطلقا ــ أى بالذات ، أو بالزمان ــ عبارة عن كون وجود الأول ، متقدما على وجود الثانى ، بحيث يكون وجود الثانى ، منعدما فى مرتبة وجود الأول ،أوزمانه .

[٢٢٠] لا يقال . لوثبت استحالة إعادة المعدوم ، لزم بطلان الوجه الثانى أيضاً ؛ لأن أجزاء البدن المشخص ، كبدن زيد مثلا ، و إن لم يكن له جزء صورى ، لا يكون بدن زيد إلا بشرط اجتماع خاص ، وشكل معين .

فإذا تفرق أجزاؤه ، وانتفى الاجتماع والشكل المعينان ، لم يبق بدن زيد .

ثم إذا أعيد :

فإما أن يعاد ذلك الاجتماع والشكل ، بعينهما .

أولا .

فلو قلنا : بإعادة المعدوم ، لزم كون الشىء موجودا ، قبل كونه موجودا .

وكما يحكم العقل باستحالة ذلك،فى الدور المستلزم لتقدم وجود الشىء على وجوده ، تقدما ذاتيا .

يحكم باستحالته فى الإعادة المستلزمة :

لوجود الشىء ، قبل وجوده .

وتقدم وجوده على وجوده ، تقدما زمانيا ، كما هنا .

و إلا لجاز الدور أيضاً ، بأن يكون شىء واحد ،معدا لنفسه، بأن يكون وجوده موقوفا على عدمه ، بعد وجوده .

فيجب أن يوجد فينعدم ، ويكون ذلك جزء علة وجوده الثانى ، فيلزم توقف الشىء على نفسه بالذات ، وهو الدور .

ويكون منه سفسطة عظيمة .

❊

ومن الأدلة على إحالة إعادة المعدوم ، أنه لوجاز ذلك ، لم يحصل لنا القطع بأن شيئا من الأشياء، مبتدأ،لجواز أن يكون قد وجد،ثم انعدم صرفا،ثم وجد بكرّات كثيرة.

[٢٢٠] [لا يقال : لو ثبت . . . الخ] .

وعلى الأول : يلزم إعادة المعدوم .

وعلى الثانى : لايـكون المعاد بعينه ، هو البدن الأول ، بل مثله ، وحينئذ يـكون تناسخا .

ومن ثم قيل :

« مامن مذهب ، إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ » .

لا نقول: إنما يلزم التناسخ ،لو لم يكن البدن المحشور ، مؤلفا من الأجزاءالأصلية للبدن الأول .

وأما إذا كان كذلك، فلا يستحيل إعادة الروح إليه ، وليس ذلك من التناسخ.

وإن سمى مثل ذلك تناسخا ، كان مجرد اصطلاح ؛ فإن الذى دل على استحالته الدليل ، تعلق نفس زيد ، ببدن آخر ، لا يـكون مخلوقا من أجزاء بدنه .

وأما تعلقه بالبدن المؤلف من أجزائه الأصلية بعينها ، مع تشكلها بشـكل مثل الشكل السابق ، فهو الذى نعنيه بالحشر الجسمانى .

وكون الشكل ، والاجتماع ، بالشخص ، غير الشكل الأول ، والاجتماع السابق، لايقدح فى المقصود ، وهو حشر الأشخاص الإنسانية ، بأعيانها .

فإن زيدامثلا شخص واحد ، محفوظ وحدته الشخصية ، من أول عمره إلى آخره، بحسب العرف والشرع ؛ ولذلك يؤخذ شرعا وعرفا ، بعد التبدل ، بما لزمه قبله .

فـكما لا يتوهم أن فى ذلك تناسخا ، لاينبغى أن يتوهم فى هذه الصورة أيضا .

وإن كان الشكل الثانى ، مخالفا للشكل الأول ، كما ورد فى الحديث :

« إنه يحشر المتـكبرون ، كأمثال الذر .

أقول : معارضة ، لتجويز الحشر الجسمانى ؛ عن تفريق .

حاصلها :لو ثبت استحالة إعادة المعدوم لاستحال الحشر بالجمع بعدالتفريق أيضاً .

وذلك لأن زيدا ، إنما يعاد ، على أنه زيد ، إذا كان قد أعيد بجميع أجزائه الداخلة فى شخصيته ، التى من جملتها جزؤه الصورى ، الذى ينعدم بتفرق الأجزاء .

و إن ضرس الـكافر مثل أحد .

و إن أهل الجنة جرد ، مرد ، مكحولون » .

⁂

والحاصل أن المعاد الجسمانى عبارة عن عود النفس إلى بدن ، هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف .

ومثل تلك التبدلات والتغيرات التى لا تقدح فى الوحدة ، بحسب العرف والشرع .

ولا تقدح فى كون المحشور ، هو المُبدَأ . فافهم ذلك .

فلو أعيد بجميع ماهو به زيد ، لأعيد هذا الجزء الصورى أيضا ،وقد كان أنعدم ، فيلزم إعادة المعدوم .

⁂

فإن قلت: لانسلم أن للمعدوم جزأ حقيقيا نسميه بالصورة ، حتى ينعدم ولا يعاد.

بل ليس المركب إلا نفس الأجزاء ، والهيأة اعتبار عقلى .

قلت : إن لم يكن جزء صورى ، فلا محيص لك عن أن تقول : بأن بدن زيد، ليس بدن زيد ، بما هو مجرد الأجزاء ، على أى تركيب ، .

بل لابد أن يكون على تركيب خاص ، وشكل معين .

وذلك بديهى .

فإذا تفرقت الأجزاء ، فلا محالة زال الاجتماع ، والترتيب ، والشكل .

فإن أعيد الاجتماع الأول ، والترتيب والشكل الأولان ، فهذا هو إعادة المعدوم ، وقد بطلت .

و إن لم تعد ، بل تركبت الأجزاء ، على ترتيب وشكل ، سوى الأول ، ضرورة تغاير الاجتماعين ، فليس المعاد هو الأول ، بل مايشبهه قد وجد .

وتعلق النفس به ، تعلق بغير بدنها الأول . وهو تناسخ .

ومن ثم قيل :

[مامن مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ] .

[٢٢١] واعلم أن المعاد الجسمانى مما يجب الاعتقاد به ، ويكفر منكره .
وأما المعاد الروحانى ، أعنى التذاذ النفس بعد المفارقة ، وتألمها ، باللذات والآلام العقلية ، فلا يتعلق التكليف باعتقاده ، ولا يكفر منكره . ولا منع شرعا ولا عقلا من إثباته .

قال الإمام فى بعض تصانيفه :

« أما القائلون بالمعاد الروحانى ، والجسمانى ، معا ؛ فقد أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة ، فقالوا :

دل العقل على أن سعادة الأرواح ، بمعرفة الله تعالى ، ومحبته .

وأن سعادة الأجسام ، فى إدراك المحسوسات .

والمراد أكثر المذاهب .

☆☆☆

وحاصل الجواب : أنا لا نعنى من الحشر الجسمانى ، إلا أن تجتمع الأجزاء المتفرقة الأصلية ، وتحلها الحياة ، وإن اختلف الترتيب ، بالشخص .

فإنه لو أعيد إلى مثل التركيب الأول ، فزيد هو زيد ، لغة وشرعا ، وهو الظاهر ، ولا يكون تناسخا محالا ، إلا لو كانت الأجزاء أجنبية عن بدن الروح ، وإلا فيلزم التناسخ فى كل ما زاد عمره ، عن عشر سنين .

فإنه قد وقع الاتفاق ، على أنه فى كل عشر سنين يزول جميع أجزاء البدن التى قد كانت فى أول العمر ، ويحدث بدن آخر ، مع أن هذا لا يعد تناسخا ، بإجماع النافين للتناسخ ومثبتيه .

بل يلزم التناسخ فى كل يوم صحة بعد مرض ، وعكسه ، بل فى كل يوم ، لتحقق تطاير الأجزاء البدنية ، وتجدد مثلها فى كل حين .

فالمجموع المتجدد ، غير المنعدم .

[٢٢١] [واعلم أن المعاد الجسمانى . . . الخ] .

والجمع بين هاتين السعادتين فى هذه الحياة ، غير ممكن ؛ لأن الإنسان مع استغراقه فى تجلى أنوار عالم القدس ، لا يمكنه أن يلتفت إلى شىء من اللذات الجسمانية .

ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات ، لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية .

وإنما تعذر هذا الجمع ، لكون الأرواح البشرية ضعيفة فى هذا العالم ؛ فإذا فارقت بالموت ، واستمدت من عالم القدس والطهارة ، قويت وكملت .

فإذا أعيدت إلى الأبدان مرة ثانية ، كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين .

ولا شبهة فى أن هذه الحالة ، هى الغاية القصوى من مراتب السعادة » .

⁂

قلت : سياق هذا الكلام مشعر بإثبات الروحانى ، إنما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة .

فإثباته ليس من المسائل الكلامية .

وهذا ، كما أن الرئيس أبا على — مع إنكاره المعاد الجسمانى — على ما بسطه فى كتاب المبدأ والمعاد ، وبالغ فيه ، وأقام الدليل — بزعمه — على نفيه ، قال فى كتاب « النجاة » و « الشفاء » .

« إنه يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ، ولا سبيل إلى إثباته ، إلا من طريق الشريعة ، وتصديق خبر النبوة ، وهو الذى للبدن عند البعث .

وخيراته وشروره ، معلومة ، لا تحتاج إلى أن تعلم .

وقد بسطت الشريعة الحقة التى أتانا بها سيدنا محمد ، عليه الصلاة والسلام ، حال السعادة والشقاوة ، التى بحسب البدن .

⁂

ومنه ما يدرك بالعقل ، والقياس البرهانى ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة ، الثابتان بالقياس ، إلى نفس الأمر .

أقول : أى كون الأرواح تلتذ فى عالم آخر ، سماه الشرع الدار الآخرة ، بلذة جسمانية من الأكل والشرب ، وما يشبه ذلك .

و إن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن . . . » .

⁂

وسياق هذا الكلام ،مشعر بأن إثباته للمعاد الجسمانى،ليس من حيث الحكمة ، بل من حيث الشريعة ؛ فإن التمسك بالدليل النقلى ، ليس من وظائف الفلسفة ، فلا يتوهم أن إثباته من المسائل الحكمية .

بل هو أراد أن يجمع بين الفلسفة والشريعة .

⁂

[وكذا المجازاة والمحاسبة] .

لظواهر النصوص المتكثرة ، المشعرة بالجزاء والحساب .

والحكمة فى الحساب ، مع أنه تعالى عالم بتفاصيل أعمال العباد ،أن تظهر فضائل المتقين ومناقبهم ، وفضائح العصاة ، ومثالبهم .

على أهل العرصات ، تتميما لمسرة الأولين ، وحسرة الآخرين .

⁂

[والصراط حق] .

للنصوص الشائعة فى الكتاب والسنة ، وهو جسر ممدود على متن جهنم ، أدق من الشعرة،وأحد من السيف،يجوز عليه جميع الخلائق من المؤمنين والكافرين.

وعلى ذلك ، حمل قوله تعالى :

« وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا » .

وأنكره كثير من المعتزلة : ــ منهم القاضى عبد الجبار ــ متمسكين بأنه لا يمكن العبور على مثل ذلك .

وأن تلك الأجسام التى بسببها تحصل تلك اللذائذ ، أجسام نالت تعلق الروح بها ، فى الدنيا ، يجمعها الله بعد تفرقها ، يحييها بعد موتها ، كما قال :

فإيجاده عبث

و إن أمكن ، ففيه تعذيب الأنبياء والصالحين ، ولا عذاب عليهم يوم القيامة .

ورد بأن العبور عليه ، أمر ممكن ، بحسب الذات .

غايته أنه محال عادى ، والأنبياء ، والأتقياء ، يجوزون عليه من غير تعب ، ونصب .

فنهم كالبرق الخاطف .

ومنهم كالريح الهابة .

إلى آخر ماورد فى الحديث .

⁂

[والميزان حق] .

وهو عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال .

[يجب اعتقاده شرعا ، ويكفر منكره] .

فإن ذهب ذاهب إلى أن تلك اللذائذ الجسمانية ، على وجوه أعلى مما يعقله العوام واستندوا فى ذلك للشرع أيضاً ، فلا يصح الحكم بتكفيره ، إذ قد آمن بالشرع ومافيه .

غايته : قامت القرائن ، عنده ، على مالم تقم عليه عند غيره .

فاختلفت الأفهام ، لاختلاف المشارب .

وعبارة الشارح ظاهرة ، غنية عن الشرح .

والله أعلم بحقيقة الحال .

إلى هنا انتهى بنا سير الفكر ، فوقف القلم ، والحمد لله ، حيث بالخير ، تم .

وكان ذلك ، فى أواخر ذى الحجة الحرام ، سنة اثنتين وتسعين ومائتين وألف من الهجرة المحمدية ، صلى الله وسلم على مفتتح تاريخها ، وعلى آله ، وأصحابه .

وليس علينـا البحث عن كيفيته ، بل نؤمن به ، ونفوض كيفيتـه ، إلى الله تعالى .

وقيل : توزن به صحائف الأعمال .

وقيل : تجعل الحسنات أجساما نورانية ، والسيئات أجساما ظلمانية .

وعلى هذا تندفع شبهة المعتزلة :

وهى أن الأعمال أعراض ، وقد عدمت ، فلا يمكن إعادتها .

وعلى تقدير إعادتها ، لا يمكن وزنها .

وعلى تقدير إمكانه ، مقاديرها معلومة لله تعالى ، فوزنها عبث .

ووجه الاندفاع ظاهر .

والحـكمة فى الوزن ، مثل الحـكمة فى الحساب ، على أنه ليس يجب علينا بيان وجه الحـكمة ؛ فإن أفعال الله تعالى غير معللة بالأغراض ، ولا يجب عليه شىء .

⁂

والميزان عند بعض السلف ، واحد ، له كفتان ، ولسان ، وساقان .

وروى فى الحديث ، وذكره بلفظ الجمع ، فى قوله تعالى :

« وَنَضَعُ ٱلْمَوَازِينَ ٱلْقِسْطَ » .

للاستعظام .

وقيل : لـكل مكلف ميزان .

⁂

[وَخَلِق الجنة والنار] .

أى هما مخلوقتان الآن ، لقوله تعالى :

« أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ » .

« وَٱتَّقُوا ٱلنَّارَ ٱلَّتِى أُعِدَّتْ لِلْـكَافِرِينَ » .

ولقصة آدم وحواء .

ولم يرد نص صريح فى تعيين مكانهما

والأكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع ، وتحت العرش ؛ لقوله تعالى :

« عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰ » .

وقوله عليه السلام :

« سقف الجنة عرش الرحمن » .

« و إن النار تحت الأرضين » .

⁂

وقالت المعتزلة : إنهما ليستا مخلوقتين الآن ، بل يخلقان يوم الجزاء ؛ لأنهما لو كانا موجودين .

فإما فى عالم الأفلاك .

أو فى عالم العناصر .

أو فى عالم آخر

والكل باطل .

أما الأولان : فلأنه ورد فى التنزيل أن عرض الجنة كعرض السموات والأرضين، فكيف توجد الجنة والنار معا فيهما ؟ .

وأما الثالث : فلأنه يستلزم الخلاء بينهما .

والجواب : امتناع الخلاء . وعلى تقدير التسليم يمكن أن تكون الفرجة مملوءة بجسم آخر .

قلت: إذا كانت الجنة فوق السموات السبع ، وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث، يكون عرضها كعرض السموات والأرض من غير إشكال .

وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بأن أفعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح ، والحكمة فى خلق الجنة والنار ، المجازاة بالثواب والعقاب ، وذلك غير واقع ، قبل القيامة ، إجماعا من المسلمين .

فلا فائدة فى خلقهما الآن ، فيكون ممتنعا .

والجواب : أنه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا .

ولئن سلمنا ، فلا نسلم انحصار الفائدة فى المجازاة .

ولئن سلم ، فلا نسلم أنه غير واقع قبل يوم القيامة ؛ إذ قد ورد فى الحديث ، أنه يفتح للمؤمن فى قبره ، باب إلى الجنة ، وللكافر باب إلى النار .

وأن المؤمن يصل إليه من روح الجنة ، والكافر يصل إليه المكروه من النار .

٭٭٭

[ويخلد أهل الجنة فى الجنة ، و] أما [الكافر] فيخلد [فى النار] مطلقا .

وقال الجاحظ ، وعبد الله العنبرى :

إن دوام العذاب إنما هو فى حق الكافر المعاند ، دون المبالغ فى الاجتهاد، الساعى بقدر وسعه ، ولم يهتد إليه ، إذ لا تقصير منه ، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها .

وفى « المنقذ » للإمام حجة الإسلام كلام يقرب منه بعض القرب .

والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والإجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين .

على أن الكفار كلهم مخلدون فى النار .

وعلى أن المؤمنين كلهم مخلدون فى الجنة .

بعد أن تعذب عصاتهم بقدر المعصية ؛ أو يعفى عنهم .

٭٭٭

وأما الأطفال فالجمهور على أن أطفال المشركين فى النار ، لما روى أن خديجة رضى الله عنها ، سألت النبى صلى الله عليه وسلم ، عن أطفالها الذين ماتوا فى الجاهلية ، فقال : هم فى النار .

وقيل : من علم الله منه الإيمان والطاعة ، على تقدير بلوغه ، ففى الجنة .

ومن علم الله منه الكفر والعصيان ، ففى النار .

قال النووى ، فى شرح صحيح مسلم :

« الصحيح أن أطفال المشركين من أهل الجنة » .

وقالت المعتزلة : إنهم لا يعذبون ، بل هم خدام أهل الجنة ، لقوله تعالى :

« وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى » .

ولقوله تعالى :

« وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعمَلُونَ » .

قلت: هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام أهل الجنة ، فلا بد لهم من دليل آخر.

⁂

[ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة فى النار] .

وإن مات بلا توبة ، خلافا للمعتزلة والخوارج .

[بل يخرج آخرا إلى الجنة] .

تفضلا لا وجوبا .

والدليل على عدم خلوده فى النار ، قوله تعالى :

« فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ].

والإيمان خير ؛ ورؤيته لا تكون قبل دخول النار إجماعا ، فتكون بعد خروجه، فلا يكون مخلدا فيها .

ولقوله عليه السلام :

« من قال لا إله الله دخل الجنة » .

والآيات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة ، محمولة على المكث الطويل ، جمعا بين الآيات ؛ فإن الخلود يستعمل حقيقة فى المكث الطويل ، أعم من أن يكون معه الدوام ، أو لا .

⁂

وقالت المعتزلة : إن صاحب الكبيرة إن لم يتب ، ليس مؤمنا ولا كافرا .

وقالت الخوارج : إنه ليس بمؤمن ــ بل مرتكب الذنب مطلقا ، صغيرة كانت أو كبيرة ــ كافر .

⁂

واختلف العلماء ، فى تعريف الكبيرة ، فقيل :

ما قرن به حد . وهو قاصر .

وقيل : ماقرن به حد ، أو لعن، أو تعزير ، أو وعيد ، بنص الكتاب أو السنة .

أو علم أن مفسدته كمفسدة ماقرن به أحد الثلاثة ، أو أكثر منه ؛

أو أشعر بتهاون المرتكب بالدين ، إشعارا مثل إشعار أصغر الكبائر .

كما لو قتل رجلا مؤمنا ، يعتقد أنه معصوم الدم ، فظهر أنه يستحق دمه .

أو وطىء زوجته وهو يظن أنها أجنبية .

وقال الرويانى ، من أصحاب الشافعى ، هذه الأمور :

وقتل النفس بغير الحق . والزنا . واللواطة ، وشرب الخمر ، والسرقة ، وأخذ المال غصبا والقذف . .

وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر .

وشرط فى الغصب ، أن يبلغ دينارا .

وضم إليها شهادة الزور ، وأكل الربا . والإفطار فى نهار رمضان بلا عذر . واليمين الفاجرة . وقطع الرحم ، وعقوق الوالدين ، والفرار يوم الزحف ، وأكل مال اليتيم ، والخيانة فى الكيل والوزن . وتقديم الصلاة على وقتها ، وتأخيرها عن وقتها بلا عذر . وضرب المسلم بغير حق . والكذب على النبى صلى الله عليه وسلم ، عمدا . وسب الصحابة ، وكتمان الشهادة بلا عذر . وأخذ الرشوة ، والقيادة بين الرجال والنساء . والسعاية عند السلطان . ومنع الزكاة ، وترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مع القدرة ، ونسيان القرآن بعد تعلمه . وإحراق الحيوان بالنار . وامتناع المرأة عن زوجها بلا سبب . واليأس من رحمة الله . والأمن من مكر الله . وإهانة أهل العلم وحملة القرآن . والظهار . وأكل لحم الخنزير .

وفى وجهٍ تأخيرُ صلاة واحدة إلى أن تخرج من وقتها ، ليس بكبيرة . و إنما ترد الشهادة به لو اعتاده .

⁂

[والعفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة] .

والمراد بالعفو ترك عقوبة الجرم ، والستر عليه بعدم المؤاخذة .

[جائز] لقوله تعالى :

« إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَادُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ » .

وليس المراد بعد التوبة ؛ لأن الكفر بعد التوبة أيضاً كذلك ، فيلزم تساوى ما نفى عنه الغفران ، وما أثبت له .

⁂

[والشفاعة] لدفع العذاب ، ورفع الدرجات [حق لمن أذن له الرحمن] من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، والمؤمنين بعضهم لبعض ؛ لقوله تعالى :

« يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ ٱلشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا » .

وقوله تعالى :

« مَنْ ذَا ٱلَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ؟ » .

⁂

وعند المعتزلة ، لما لم يجز العفو عن الكبائر ، بدون التوبة ، لم تجز الشفاعة له .

وأما الصغائر فمعفو عنها عندهم ،قبل التوبة و بعدها،فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات.

⁂

[وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأهل الكبائر من أمته] .

لقوله عليه الصلاة والسلام :

« ادخرت شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى » .

وهو حديث صحيح . و بذلك يبطل مذهب المعتزلة فى إنكارهم الشفاعة ، لأهل الكبائر ، مستدلين بقوله تعالى :

« وَاتَّقُوا يَوْماً لَا تَجْزِى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً ، وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ » .

وأجيب عنه بمنع دلالته على العموم ، فى الأشخاص والأحوال .

ولئن سُلِّم ، يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الأدلة .

[وهو مشفع فيهم] .

أى مقبول الشفاعة : قيل هو صلى الله عليه وسلم مشفع فى جميع الإنس والجن ، إلا أن شفاعته فى الكفار ؛ لتعجيل فصل القضاء ، فيخفف عنهم أهوال يوم القيامة .

وللمؤمنين بالعفو ورفع الدرجات .

فشفاعته عليه السلام عامة ، قال الله تعالى :

« وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ » .

[ولا يُردُّ مطلوبُه] .

لقوله تعالى :

« وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى » .

ولما روى فى الحديث :

« إن الله تعالى يقول له : اشفع تُشفع ، وسل تعط » .

وهو صلى الله عليه وسلم ، لا يرضى إلا بإخراج من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان ، من النار .

وهذا هو الشفاعة الكبرى ، الذى خص بعضُ العلماء المقامَ المحمود ، به .

⁂

[وعذاب القبر] .

للمؤمنين الفاسقين ، وللكافرين .

[حق] لقوله تعالى :

« أَلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ، وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابَ » .

وقوله تعالى ، على سبيل الحكاية :

« رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ » .

والمراد بـ [الإماتتين] و [الإحياءين] الإماتة الأولى ، ثم الإحياء فى القبر . ثم الإماتة فيه أيضا ، بعد سؤال منكر ونكير . ثم الإحياء للحشر.

ولقوله عليه السلام :

« إن أحدكم إذا مات ، عرض عليه مقعده بالغداة والعشى .

إن كان من أهل الجنة فمن الجنة .

وإن كان من أهل النار ، فمن النار .

فيقال : هذا مقعدك حين يبعثك الله يوم القيامة » .

وقوله صلى الله عليه وسلم :

« استنزهوا عن البول ، فإن عامة عذاب القبر منه » .

وقوله عليه السلام :

« القبر إما روضة من رياض الجنة ، أو حفرة من حفر النيران » .

ونقل العلامة التفتازانى ، عن السيد أبى شجاع .

« أن الصبيان يسألون ، وكذا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام » .

وقيل : إن الأنبياء لا يسألون ؛ لأن السؤال ـ على ماورد فى الحديث ـ :

عن ربه ، وعن دينه ، وعن نبيه .

ولا يعقل سؤال النبى عليه السلام ، عن نفس النبى عليه السلام .

وأنت خبير بأنه لا يدل على عدم السؤال مطلقا ، بدل على عدم مسؤال عن نبيه فقط . وذلك أيضا فى النبى الذى لا يكون على ملة نبى آخر .

⁂

واختلفت الناس فى عذاب القبر .

فأنكره قوم بالكلية .

وأثبته آخرون ، ثم اختلف هؤلاء .

فمنهم من أثبت التعذيب ، وأنــكر الإحياء ، وهو خلاف العقل .

و بعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل ، بل قال : تجمع الآلام فى جسده ؛ فإذا حُشر أحس بها دفعة . وهذا إنــكار لعذاب القبر بالحقيقة .

ومنهم من قال بإحيائه ، لــكن من غير إعادة الروح .

ومنهم من قال بالإحياء و إعادة الروح معا ،ولا يلزم أن يُرى أثر الحياة فيه ؛ حتى إن المأ كول فى بطن الحيوانات ، يحيى ، ويسأل ، و ينعم ، و يعذب .

ولا ينبغى أن ينــكر ؛ لأن من أخفى النار فى الشجر الأخضر ، قادر على إخفاء العذاب والنعيم .

⁂

قال الإمام الغزالى فى « الإحياء » :

« إعلم أن لك ثلاث مقامات فى التصديق بأمثال هذا :

أحدها ـ وهو الأظهر ، والأصح ، والأسلم ـ أن تصدق بأن الحية مثلا ، موجودة تلدغ الميت ، ولــكنا لا نشاهد ذلك ؛ فإن هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك الأمور الملــكوتية .

وكل ما يتعلق بالآخرة ، فهو من عالم الملــكوت .

ألا ترى أن الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبريل ، وما كانوا يشاهدونه .

و يؤمنون بأنه صلى الله عليه وسلم يشاهده .

فإن كنت لا تؤمن بهذا ، فتصحيح الإيمان بالملائــكة والوحى ، أهم عليك .

و إن آمنت به ، وجوزت أن يشاهد النبى صلى الله عليه وسلم ، مالا تشاهده الأمة: فــكيف لا تجوز هذا الميت ؟ .

⁂

المقام الثانى : أن تتذكر أمر النائم ، فإنه يرى فى منامه حية تلدغه ، وهو يتألم بذلك حتى تراه فى نومه يصيح و يعرق جبينه ، وقد ينزعج من مكانه .

كل ذلك يدركه من نفسه ، و يتأذى به ، كما يتأذى اليقظان ، وهو يشاهده ، .

وأنت ترى ظاهره سا كنا ، ولا ترى حواليه حية .

والحية موجودة فى حقه ، والعذاب حاصل له ، ولـكنه فى حقك غير مشاهد .

و إذا كان العذاب ألم اللدغ ، فلا فرق بين حية ، تتخيل ، أو تشاهد .

☆☆☆

المقام الثالث : أن تعلم أن الحية بنفسها ، لاتؤلم ، بل الذى يلقاك منها هو السم ، ثم السم ليس هو الألم ، بل عذابك بالأثر الذى يحصل فيك من السم .

فلو حصل مثل ذلك الأثر ، من غير سم ، لـكان ذلك العذاب قد توفر .

وقد كان لايمكن تعريف ذلك النوع من العذاب ، إلا بأن يضاف إلى السبب الذى يفضى إليه فى العادة .

والصفات المهلـكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات ، فى النفس ، عند الموت .

فيكون آلامها ، كآلام لدغ الحيات ، من غير وجود الحيات .

☆☆☆

فإن قلت : ماالصحيح من هذه المقامات الثلاثة ؟

فاعلم أن من الناس من لم يثبت إلا الأول ، وأنـكر مابعده .

ومنهم من أنـكر الأول ، وأثبت الثانى .

ومنهم من لم يثبت إلا الثالث .

و إنما الحق الذى انكشف لنا بطريق الاستبصار ، أن كل ذلك فى حيز الإمكان ، وأن من ينـكر بعض ذلك ، فهو لضيق حوصلته ، وجهله باتساع قدرة الله تعالى ، وعجائب تدبيره .

فينـكر من أفعال الله تعالى ، مالم يأنس به ، ولم يألفه ، وذلك جهل وقصور .

بل هذه الطرق الثلاث ، فى التعذيب ، ممـكنة . والتصديق بها واجب .

ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الأنواع الثلاثة .

ورب عبد يجتمع عليه النوعان .

ور به عبد يجتمع عليه الأنواع الثلاثة .

هذا هو الحق فصدق به » .

⁂

[وسؤال منكر ونكير حق] .

لقوله عليه الصلاة والسلام :

« إذا قبر الميت ، أتاه ملكان ، أسودان ، أزرقان .

يقال لأحدهما ـ : منكر .

وللآخر ـ : نكير .

فيقولان له : ما كنت تقول فى هذا الرجل ؟ .

فإن كان مؤمنا ، فيقول : هو عبد الله ورسوله ، أشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله .

فيقولان : قد كنا نعلم أنك تقول هذا .

ثم يفتح له فى قبره ، سبعون ذراعا ، فى سبعين ، ثم ينور له فيه .

ثم يقال له : نم .

فيقول : أرجع إلى أهلى فأخبرهم ، فيقولان : نم ، كنوم العروس ، الذى لا يوقظه إلا حب أهله إليه ، حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك .

⁂

وإن كان منافقا ، فيقول : سمعت الناس يقولون قولا ، فقلت مثلهم ، لاأدرى .

فيقولان . قد كنا نعلم أنك تقول ذلك ، فيقال للأرض التامى عليه ، فتلتام عليه ، فتختلف أضلاعه ، فلا يزال فيه معذبا ، حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ، ذلك ».

⁂

وأنكر الجبائى ، وابنه ، والبلخى ، تسمية الملكين [منكرا] و[نكيرا] .

وقالوا : إنما [المنكر] ، ما يصدر عن الكافر ، عند تلجلجه ، إذا سئل .

و[النكير] إنما هو تقريع الملكين له .

وهو خلاف ظاهر الحديث .

والأحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه ، وسؤال الملكين ، أكثر من أن تحصى، بحيث يبلغ القدر المشترك منها ، حد التواتر، و إن كان كل واحد منها خبر الآحاد .

واتفق عليه السلف الصالح ، قبل ظهور المخالفين .

وأنكره مطلقا ، ضرار بن عمرو ، و بشر المريسى ، وأكثر متأخرى المعتزلة ، و بعض الروافض .

متمسكين بأن الميت جماد ، فلا يعذب .

وما سبق حجة عليهم .

ومن تأمل عجائب الملك والملكوت ، وغرائب صنعه تعالى ، لم يستنكف عن قبول أمثال هذا ؛ فإن للنفس نشأة ، وهى فى كل نشأة تشاهد صورا ، تقتضيها تلك النشأة .

فكما أنا نشاهد فى المنام صورا ، لا نشاهدها فى اليقظة ، كذلك نشاهد فى حال الانخلاع عن البدن ، أمورا لم نكن نشاهدها ، فى الحياة .

و إلى ذلك يشير قول من قال :

« الناس نيام ، فإذا ماتوا ، انتبهوا » .

⁂

[و بعثة الرسل] .

جمع رسول ، وهو من أرسله الله تعالى إلى الخلق ، ليدعوهم إليه ، بالأوامر ، والنواهى الشرعية .

[بالمعجزات] .

جمع معجزة ، وهى أمر يظهر بخلاف العادة ، على يد من يدعى النبوة ، عند تحدى المنكرين ، على وجه يدل على صدقه ، ولا يمكنهم معارضته .

ولها سبعة شروط :

الأول : أن يكون فعل الله تعالى ، أو ما يقوم مقامه ، من التروك .

الثانى : أن يكون خارقا للعادة .

الثالث : أن تتعذر معارضته .

الرابع : أن يكون مقرونا بالتحدى ، ولا يشترط التصريح بالدعوى ، بل تكفى قرائن الأحوال .

الخامس : أن يكون موافقا للدعوى ، فلو قال :

معجزتى : أن أحيي ميتا ، ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه .

السادس . أن لايكون ما ادعاه وأظهره ، مكذبا له ، فلو قال :

معجزتى : أن ينطق هذا الذئب ، فنطق الذئب ، فكذبه ، لم يعلم صدقه ، بل ازداد اعتقاد كذبه .

بخلاف ما لو قال :

معجزتى أن يحيي الله هذا الميت ، فأحياه ، فكذبه ؛ فإن الصحيح أنه لايخرج عن المعجزة ، لأن الإحياء ، معجزة ، وهو غير مكذب ، وإنما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه . وهو بعد الإحياء مختار ، فى تصديقه وتكذيبه ، فلا يقدح تكذيبه .

السابع : أن لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى ، بل مقارنة لها ،أو متأخرة عنها بزمان يسير يعتاد مثله .

والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة ، كرامات .

[من لدن آدم ، إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، حق] .

أما نبوة حق ؛ فبالآية الدالة على أنه أَمَرَ ونَهَى ، مع القطع بأنه لم يكن فى زمانه نبى آخر ، فهو بالوحى ، لا غير .

وكذا السنة والإجماع .

فإنــكار نبوته ، على ما نقل عن بعض البراهمة ، كفر .

⁂

واعلم أن السُّمَنِيَّةَ وأكثر البراهمة ، ينكرون النبوة مطلقا .

و بعض البراهمة قالوا : بنبوة آدم عليه السلام فقط .

والصابئة بنبوة شيث و إدريس فقط .

و بعض اليهود بإنــكار نبوة غير موسى ،على ما يعلم من تضاعيف كلمات بعض من شاهدناه منهم .

وجمهور اليهود ، والمجوس ، والنصارى ، ينكرون نبوة نبينا محمد سيد المرسلين ، صلى الله عليه وسلم .

و بعض النصارى و بعض اليهود ، ينكرون رسالته إلى غير العرب ، وهو خلاف النص ، حيث قال الله تعالى :

« قُلْ يَا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ ؛ إِنِّى رَسُولُ ٱللهِ إِلَيْـكُمْ جَمِيعًا » .

« وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ »

⁂

وما قيل : إن الاحتياج إلى النبى ، عليه السلام ، كان مختصا بالعرب ، لفشو الشرك فيهم ، دون أهل الـكتاب .

فاسد ؛ فإنهم لاختلال دينهم ، بالنسخ والتحريف ، كانوا فى ضلال مبين .

⁂

[ومحمد صلى عليه وسلم ، خاتم الأنبياء] .

أما نبوته ؛ فلأنه ادعى النبوة ، وأظهر الخوارق ، وكلاهما بلغ حد التواتر .

على أن القرآن الـكريم ، الذى أوحى إليه ، موجود محفوظ .

وقد دعا المخالفين مرارا عديدة ، إلى المعارضة بإتيان أقصر سورة من مثله ؛ فلم يقدروا عليه ، وعدلوا عن المعارضة بالحروف ، إلى المضاربة والمقارعة بالسيوف .

ولم يأت من زمنه صلى الله عليه وسلم ، إلى هذا الزمان واحد بمثله ، ولا بما يدانيه .

فسواء كان إعجازه ، للأسلوب البديع ، والتأليف العجيب ، المخالف لما يعهده فصحاء العرب فى كلامهم ، فى المطالع والمقاطع ، كما ذهب إليه بعض المتكلمين.

أو لكونه فى الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة ؛ بحيث لا يقدر البشر على مثله ، كما ذهب إليه الجمهور .

أو لمجموع الأمرين ، كما قاله القاضى .

أو لصرف الله تعالى إياهم ، عن المعارضة مع القدرة ، كما ذهب إليه النظام ، وإن كان من سخيف الكلام .

أو صرفهم ، بأن سلبهم العلوم التى يحتاجون إليها فى المعارضة .

يثبت نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم .

⁂

على أن المعجزات المغايرة للقرآن ، و إن لم يتواتر كل منها ، فالقدر المشترك بينها متواتر ، كشجاعة على رضى الله عنه ، وسخاوة حاتم ، وهو كاف فى إثبات المطلوب .

⁂

وسيرته المطهرة ، وأحواله عليه السلام ، قبل النبوة و بعدها .

وخلقه العظيم .

و بيانه للمعارف الإلهية ، والدقائق الحكمية . التى يعجز عنها أفاضل الحكماء ، مع أنه نشأ بين قوم ، غلبت فيهم الجهالة ، ولم يمارس الخط ، والتعلم ، والتأدب ؛ إلى غير ذلك من شمائله الكريمة ، التى تبهر الألباب .

هى أقوى دليل على نبوته صلى الله عليه وسلم .

⁂

وأما كونه خاتم الأنبياء [ولا نبي بعده] فلقوله تعالى :

« وَلَـٰكِنْ رَسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّينَ » .

ولقوله صلى الله عليه وسلم ، لعليٍّ رضى الله عنه .

« أنت منى بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لانبي بعدى » .

وقال أهل البصائر :

لما كانت فائدة الشرع دعوة الخلق إلى الحق ، وإرشادهم إلى مصالح المعاش ، والمعاد ، وإعلامهم الأمور التى تعجز عنها عقولهم ، وتقرير الحجج القاطعة ، وإزالة الشبه الباطلة .

وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء ، جميع هذه الأمور على الوجه الأتم الأكمل ، بحيث لايتصور عليه مزيد ، كما يفصح عنه قوله تعالى :

« ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ، وَرَضِيتُ لَكُمْ ٱلْإِسْلَامَ دِيناً » .

فلم يبق بعد حاجة للخلق ، إلى بعثة نبي بعده .

فلذا ختم به النبوة .

وأما نزول عيسى عليه السلام ، ومتابعته لشريعته ، فهو مما يؤيد كونه خاتم النبيين .

⁂

[والأنبياء عليهم السلام معصومون] .

من الكفر ، قبل الوحى وبعده .

ومن الكبائر عمداً .

والعصمة عندنا أن لايخلق الله تعالى فيهم ذنبا .

وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور .

فأجمع أهل الملل والشرائع كلها ، على وجوب عصمتهم :

عن تعمد الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه ، كدعوى الرسالة ، وما يبلغونه عن الله تعالى .

وفى جواز صدوره فيما ذكر ، على سبيل السهو والنسيان خلاف .

فمنعه الأكثرون .

وجوزه القاضى أبو بكر .

وأما سائر الذنوب ، فإن كانت كبيرة ، فهم معصومون عن تعمدها .

وأما عن صدورها سهوا ، أوعلى سبيل الخطأ فى التأويل ، فقال المصنف رحمه الله تعالى فى المواقف :

« إنه جوزه الأكثرون » .

وقال العلامة الشارح :

« المختار خلافه » .

وعن الصغائر المشعرة بالخسة ، كسرقة لقمة عمدا ، وسهوا ، خلافا للجاحظ و بعض المعتزلة ؛ فإنهم يجوزونها سهوا ، بشرط أن ينبهوا عليه ، فينتهوا عنه .

وعن الصغائر غير المشعرة ، عمدا ، أيضاً كما ذكره العلامة التفتازانى ، فى شرحه للمقاصد .

لكن قال فى شرح العقائد :

« وأما الصغائر فتجوز عمدا عند الجمهور ، خلافا للجبائى وأتباعه » .

وتجوز سهوا بالاتفاق ، إلا مايدل على الخسة كسرقة لقمة ، والتطفيف بحبة .

لكن المحققين اشترطوا أن ينبهوا عليه ، فينتهوا عنه .

هذا كله بعد الوحى .

وأما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة .

وذهب المعتزلة إلى امتناعها ، لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة .

والحق منع مايوجب النفرة ، كعهر الأمهات ، والفجور ، والصغائر الدالة على الخسة .

ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة ، قبل الوحى و بعده .

لكنهم جوزوا إظهار الكفر تقية .

⁂

و إذا تقرر هذا ، فما نقل عن الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ مما يشعر بمعصية أو كذب ، فما كان منقولا بطريق الآحاد ، فمردود .

وما كان بطريق التواتر ، فمصروف عن ظاهره ، إن أمكن ، و إلا فمحمول على ترك الأولى ، أو كونه قبل البعثة » .

قلت : هذا كلامه .

ولا يخفى مابين أوله وآخره من التنافر .

واختير فى المواقف وشرحه ، أنهم معصومون فى زمان نبوتهم ، عن الكبائر مطلقا ، أى سهوا ، أو عمدا .

وعن الصغائر عمدا .

هذا والمحققون من المحدِّثين ، والسلف الصالح ، على عصمتهم عن الصغائر عمدا ، والكبائر مطلقا ، بعد البعثة .

وما يشعر بصدور المعصية عنهم ، فمحمول على ترك الأولى ؛ فإن حسنات الأبرار سيئات المقربين .

⁂

[وهم أفضل من الملائكة العلوية] .

عند أكثر الأشاعرة .

والملائكة السفلية ، بالاتفاق .

⁂

[وعامةُ البشر] من المؤمنين أيضاً [أفضل من عامة الملائكة] .

وعند المعتزلة ، وأبى عبد الله الحلَيمى ، والقاضى أبى بكر منا : الملائكة أفضل .

والمراد بالأفضلية ، أنهم أكثر ثوابا عند الله ؛ وذلك لأن عبادة الملائكة رية ، ولامزاحم لهم عنها ، بخلاف عبادة البشر ؛ فإن لهم مزاحمات كثيرة ، فتكون دتهم أشق .

وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم :

« أفضل العبادات ، أحمزها » .

أى أشقها .

قلت : وعلى هذا يندفع مايتوهم من أن إساءة الأدب مع الملك كفر ، ومع آحاد منين ليس بكفر ، فيكون الملك أفضل من البشر ؛ لأن ذلك إنما يدل على كون ك أشرف ، بسبب كثرة مناسبته مع المبدأ ، فى النزاهة ، وقلة الوسائط .

لا على أنه أفضل ؛ بمعنى كونه أكثر ثوابا عند الله .

☆☆☆

[وأهل بيعة الرضوان] .

وهم الذين قال الله تعالى فيهم :

« لَقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ » .

[وأهل] غزوة [بدر] .

وهم الذين حاربوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بقرب « قليب بدر » .

وكانوا ثلاثمائة ، وثلاثة عشر شخصا .

والكفار تسعمائة وخمسين .

وقد تعاضدت الأحاديث الصحيحة فى شأنهم أنهم [من أهل الجنة] .

وقد عدهم الإمام البخارى ـ رحمه الله تعالى ـ فى الجامع الصحيح .

وقد سمعنا من مشايخ الحديث أن الدعاء عند ذكرهم مستجاب،وقد جرب ذلك.
وكذا فاطمة ، وخديجة ، والحسن والحسين ، وعائشة ، رضى الله عنهم ، بل سائر أزواج الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، ورضى الله عنهم .

٭

[وكرامات الأولياء حق] .

وهى أمور خارقة للعادة ، تظهر على يد المؤمن ، المتقى ، العارف بالله وصفاته ، المتوجه بكلية قلبه ، إلى جانب قدسه .

غير مقرونة بدعوى النبوة .

و بذلك تمتاز عن المعجزة .

و بالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج ، كما يقع لبعض الفساق والظلمة ، بل للكفرة أحيانا ، استدراجا لهم ، وزيادة فى غيهم ، حتى يأتيهم أمر الله تعالى ، وهم غافلون ، كما قال الله تعالى .

« فَلَمَّا نَسُوا مَاذُكِّرُوا بِهِ ، فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَىْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً ، فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ . فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ » .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« إِذَا رَأَيْتَ اللهَ يُعْطِى الْعَبْدَ مَا يُحِبُّ ، وَهُوَ مقيم على معصيته ، فإنما ذلك استدراج ، ثم تلا : فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ . . . » الآية .

٭

وعن المعونة ، وهى ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصا لهم من المحن والبلايا .

٭

والأستاذ أبو إسحاق منا ، والمعتزلة ، ينكرون كرامات الأولياء ؛ إذ حينئذ تشتبه بالمعجزة .

ورُدَّ بأنها تمتاز عنها ، بعدم مقارنة التحدى .

و بأنها تـكون معجزة للنبى ، وكرامة للولى ، الذى ظهرت على يده .

والدليل على حقيقتها ، قصة « مريم » و« آصف » بن « برخياء » وما تواتر عن غيرها، من أولياء أمة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، بحيث لا يستطيع العاقل إنكاره .

وقلما ينـكره أحد ، لما يشاهد بعضها ، أو يتواتر لديه ، بحيث يمتنع عنده تواطؤ المخبرين على الـكذب .

[ويـكرم الله بها من يشاء ، ويختص برحمته من يريد] .

فيه إشعار بوجه تسميتها بالـكرامات .

فلو قال :

« يـكرم الله بها من يريد ، ويختص برحمته من يشاء » لـكان أوفق بنظم القرآن العظيم .

☆☆☆

واعلم أن مسألة الإمامة ، ليست من الأصول التى يجب على كل مكلف معرفتها ، عند أهل السنة والجماعة .

لـكن لما جعلها الشيعة من الأصول ، وزعموا فيها أمورا مخالفة لمذهب الجمهور ، جرت عادة المتـكلمين ، بإيرادها فى ذيل النبوات ، حفظا لعقائد عامة المسلمين عن الخطأ والخلل ، وصونا لهم عن الوقوع فى مهاوى الزلل .

قال المصنف :

[والإمام] الحق [بعد النبى صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق رضى الله عنه] لقَّبه النبى صلى الله عليه وسلم بذلك ، واسمه عبد الله بن أبى قحافة .

[ثبتت إمامته بالإجماع] و إن توقف فيه بعضهم ، و إلا فالصحابة رضى الله عنهم ، قد اجتمعوا بعد وفاة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فى سقيفة بنى ساعدة .

فقال الأنصار ، للمهاجرين : منا أمير ، ومنكم أمير .

فقال أبو بكر رضى الله عنه : منا الأمراء ، ومنكم الوزراء .

واحتج عليهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« الأئمة من قريش » .

فاستقر رأى الصحابة ، رضى الله عنهم ، بعد المشاورة والمراجعة ، على خلافة أبى بكر ، وأجمعوا رضى الله عنهم على ذلك ، وبايعوه ، وبايعه بعد ذلك على رضى الله عنه ، على رؤوس الأشهاد ، بعد توقف منه .

ولُقب بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فصارت إمامته مجمعا عليها ، من غير مدافع .

⁂

ولم ينص رسول الله صلى الله عليه وسلم ، على أحد ، خلافا للبكرية ؛ فإنهم زعموا النص على أبى بكر .

وللشيعة فإنهم يزعمون النص على علىّ كرم الله وجهه .

إما نصا جليا .

وإما نصا خفيا .

والحق عند الجمهور نفيهما .

[ثم عمر الفاروق رضى الله عنه] .

الفارق بين الحق والباطل ، برأيه الصائب .

ثبتت إمامته ، بنص الإمام ، والإجماع .

فإن أبا بكر رضى الله عنه ، بعد ما انقضت على خلافته سنتان ، وأربعة أشهر — أو ستة أشهر — مرض ، فلما يئس من حياته ، دعا عثمان رضى الله عنه ، وأملى عليه كتاب العهد لعمر . فقال اكتب :

« بسم الله الرحمن الرحيم .

هذا ما عهد أبو بكر ابن أبى قحافة ، فى آخر عهده بالدنيا ، خارجا منها .

وأول عهده بالآخرة ، داخلا فيها .

حين يؤمن الـكافر ، و يتوب الفاجر .

إنى استخلفت عمر بن الخطاب ، فإن عدل ، فذلك ظنى به ، ورأيى فيه .

و إن جار ، فلـكل امرئ ما اكتسب من الإثم والخير .

أردت ، ولا أعلم الغيب .

« وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ . . . »

فلما كتب ، ختم الصحيفة ، وأخرجها إلى الناس ، وأمرهم أن يبايعوا لمن فى الصحيفة فبايعوا ، حتى مرت بعلىّ كرم الله وجهه ، فقال :

« بايعنا لمن كان فيها ، و إن كان عمر » .

فوقع الاتفاق ، على خلافته .

فقام عمر عشر سنين ، بأمر الخلافة والإمامة .

وأقامها على نهج العدل ، والاستقامة .

واستشهد فى ذى الحجة ، سنة ثلاث وعشرين من الهجرة ، على يد أبى لؤلؤة ، غلام المغيرة بن شعبة .

وحين استشعرموته ، قال :

« ماأجد أحدا ، أحق بهذا الأمر ، من الذين توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو عنهم راض » .

فسمى : عثمان ، وعليا ، والزبير ، وطلحة ، وعبد الرحمن بن عوف ، وسعد بن أبى وقاص ، رضى الله عنهم أجمعين .

وجعل الأمر شورى بينهم ، فاجتمعوا بعد دفن عمر ، رضى الله عنه ، وفوض الأمر جميعهم إلى عبد الرحمن بن عوف ، ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضى الله عنه ، و بايعه بمحضر من الصحابة ، فبايعوه وانقادوا له، وصلوا معه الجمعة والأعياد، فصار ذلك إجماعا .

⁂

[ثم عثمان ذو النورين ، رضى الله عنه] .

سمى به لأن النبى صلى الله عليه وسلم ، زوجه « رقية » بنته ، فلما ماتت زوجه أم كلثوم ، بنتا أخرى له ، فلما ماتت قال :

« لو كانت عندى ثالثة ، لزوجتكها » .

⁂

[ثم على المرتضى ، كرم الله وجهه] .

الذى ارتضاه الله تعالى ورسوله ، فى أمر الدين والدنيا .

ومناقبه أكثر من أن تحصى ؛ وأوفر من أن تستقصى .

لما استشهد عثمان رضى الله عنه ، اجتمع كبار المهاجرين والأنصار ، رضى الله عنهم ، بعد ثلاثة أيام ، أو خمسة ، من موت عثمان رضى الله تعالى عنه ، على علىٍّ كرم الله وجهه ، والتمسوا منه قبول الخلافة ، فقبل ؛ بعد مدافعة طويلة ، وامتناع كثير ، فبايعوه ، فصارت خلافته إجماعا من أهل الحل والعقد .

فقام بأمر الخلافة ست سنين ، واستشهد على رأس الثلاثين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فتم نصاب الخلافة ، على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« الخلافة بعدى ثلاثون سنة ، ثم تصير ملكا عضوضا » .

وقيل : إن الثلاثين لا تتم إلا بخلافة أمير المؤمنين ، حسن بن على ، رضى الله تعالى عنهما ، ستة أشهر ، بعد وفاة علىٍّ كرم الله وجهه .

⁂

والمراد بالخلافة الخلافة الكاملة ، وهى الخلافة الحقيقية .

فلا ينافى ذلك ، تسمية الأئمة من أهل الحل والعقد ، بعضا من بعدهم ، خليفة .

ولا ما ذكره الفقهاء من أنه يجوز إطلاق « خليفة » رسول الله صلى الله عليه وسلم ، على « السلطان » .

[والأفضليته بهذا الترتيب] أى ترتيب الخلافة عند الجمهور .

ونقل عن مالك التوقف ، بين عثمان وعلىّ رضى الله عنهما .

وقال إمام الحرمين : الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ، ثم عمر ، ثم تتعارض الظنون فى .

عثمان على علىّ .

وعلىّ على عثمان .

وعن أبى بكر بن أبى خزيمة ، تفضيل علىّ على عثمان رضى الله عنهما .

[ومعنى الأفضلية] أى المعنى المراد بها ههنا .

[أنه أكثر ثوابا عند الله تبارك وتعالى] بما كسب من الخير .

[لا أنه أعلم وأشرف نسبا ، وما أشبه ذلك] .

فإن صيغة أفعل التفضيل ، موضوعة للزيادة فى معنى المصدر ، بوجه ما ، أعم من أن يكون من جميع الوجوه ، أو بجميع صفات الفضائل ، من حيث المجموع .

والذى وقع الخلاف فيه ههنا ، هو الرجحان بهذا الوجه ، أعنى من حيث الثواب ، لا الرجحان من الوجوه الأخر .

فلا ينافى ذلك ، رجحان الغير فى آحاد الفضائل الأخر ، فى مجموع الفضائل ، من حيث المجموع .

وتمام تفصيله فى الحواشى الجديدة ، لنا على الشرح الجديد للتجريد .

⁂

[والكفر عدم الإيمان] .

والإيمان فى اللغة التصديق ، لقوله تعالى :

« وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا » .

أى بمصدق لنا .

وفى الشرع ، هو التصديق بما علم مجىء النبى صلى الله عليه وسلم ، به ، ضرورة ، تفصيلا ، فيما علم تفصيلا ، وإجمالا فيما علم إجمالا .

هذا مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى ، وأتباعه .

وإن التلفظ بكلمتى الشهادتين ــ مع القدرة عليه ــ شرط .

فمن أخل به، فهو كافر، مخلد فى النار ، ولا تنفعه المعرفة القلبية من غير إذعان وقبول.

فإن من الكفار من كان يعرف الحق يقينا ، وكان إنكاره عنادا واستكبارا ، كما قال الله تعالى :

« وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوًّا » .

☆☆☆

والدليل على خروج التلفظ بكلمتى الشهادة عن الإيمان ، قوله تعالى :

« أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ » .

وقوله تعالى :

« وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ » .

وقوله تعالى :

« وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ » .

وقوله صلى الله عليه وسلم :

« اللهم ثبت قلبي على دينك » .

حيث نسب فيها وفى نظائرها ، غير المحصورة ، الإيمانَ إلى القلب ، فدل ذلك على أنه فعل القلب ، وهو التصديق .

والعمل خارج عنه ؛ لمجيئه مقرونا بالإيمان ، معطوفا عليه ، فى عدة مواضع من الكتاب ، كقوله تعالى :

« الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ » .

فإن الجزء لا يعطف على كله ، فلا يقال : جاءنى القوم وأفرادهم ، ولا عندى العشرة وآحادها .

☆☆☆

وتفصيل المقام ، أن ههنا أربعة احتمالات :

الأول: أن يجعل الأعمال جزأ من حقيقة الإيمان ، داخلا فى قوام حقيقته ، حتى يلزم من عدمها ، عدمه ، وهو مذهب المعتزلة .

والثانى : أن تكون أجزاء عرفية للإيمان ، فلا يلزم من عدمها عدمه ، وكما يعد فى العرف الشَّعر ، والظفر ، واليد ، والرجل ، أجزاء لزيد ، مثلا .

ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد ، عند انعدام أحد هذه الأمور .

وكالأغصان ، والأوراق للشجرة ، تعد أجزاء منها ، ولا يقال تنعدم بانعدامها .

وهذا مذهب السلف ، كما ورد فى الحديث الصحيح :

« الإيمان بضع وسبعون شعبة .

أعلاها قول لا إله إلا الله ، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق » .

فكان لفظ الإيمان عندهم موضوعا للقدر المشترك :

بين التصديق .

ومجموع التصديق والأعمال .

فيكون إطلاقه على التصديق فقط . } حقيقة .
وعلى مجموع التصديق والأعمال .

كما أن المعتبر فى الشجرة المعينة ، بحسب العرف ، القدر المشترك بين :

ساقها .

ومجموع ساقها ، مع الشعب والأوراق .

فلا يطلق الانعدام عليها بحسب العرف ، مابقى الساق .

وقس عليه الإنسان المعين ، كزيد .

فالتصديق بمنزلة أصل الشجرة ، والأعمال بمنزلة فروعها ، وأغصانها .

فمادام الأصل باقيا ، يكون الإيمان باقيا ، وإن انعدم شعبها ، كما تقدم تمثيله بالشجرة .

الثالث : أن تجعل الأعمال آثارا خارجة عن الإيمان ، مسبَّبة له .

ويطلق عليها لفظ الإيمان مجازا ، ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثانى ، إلا بأن يكون إطلاق اللفظ عليها ، حقيقة ، أو مجازا . وهو بحث لفظى .

الرابع : أن تكون الأعمال خارجة عنه بالكلية .

ومن القائلين بهذا الاحتمال ، من يقول :

« لا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة .

وهو مذهب بعض الخوارج .

☆☆☆

واعلم أن الاسلام هو الانقياد الظاهر ، وهو التلفظ بالشهادتين ، والإقرار بما يترتب عليه.

والإسلام الكامل الصحيح ، لا يكون إلا مع الإيمان ، والإتيان بالشهادتين ، والصلاة ، والزكاة ، والصوم ، والحج .

وقد ينفك الإسلام الظاهر ، عن الإيمان ، كما قال الله تعالى :

« قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ آمَنَّا ، قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا ، وَلَٰكِنْ قُولُوا : أَسْلَمْنَا » .

ويصح أن يكون الشخص مسلما فى ظاهر الشرع ، ولا يكون مؤمنا فى الحقيقة .

☆☆☆

والإسلام الحقيقى المقبول عند الله تعالى لا ينفك عن الإيمان الحقيقى .

بخلاف العكس . كما فى المؤمن المصدق بقلبه التارك للأعمال .

☆☆☆

واعلم أنه لو فسر التصديق المعتبر فى الايمان ، بما هو أحد قسمى العلم ، فلابد من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادى ، كما مرت الإشارة إليه .

وقد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد ، وجعله ركنا من الإيمان .

والأقرب أن يفسر التصديق ، بالتسليم الباطنى ، والانقياد القلبى .

ويقرب منه ماقيل : التصديق أن تنسب باختيارك الصدق إلى أحد ، وهو يحوم حول ذلك ، وإن لم يصب المحز .

☆☆☆

[ولا نكفر أحدا من أهل القبلة] وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام ، اعتقادا جازما ، خاليا عن الشكوك . ونطقوا بالشهادتين .

فإن من اقتصر على إحداهما ، لم يكن من أهل القبلة ، إلا إذا عجز عن النطق لعلل فى لسانه ، أو لعدم تمكنه منه بوجه من الوجوه .

[إلا بما فيه] أى ما يعلم منه [نفى الصانع القادر المختار] ذكره بعد القادر ؛ لأن الاختيار الذى أثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا ، فالمراد به الاختيار بالمعنى الذى أثبته المتكلمون ، أعنى صحة الفعل والترك ، فلا يغنى القادر عنه .

فإن القادر قد يضطر إلى الفعل ، فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى .

[العليم] فعلا كان أو تركا [أو] بما فيه [شرك] .

إما فى وجوب الوجود .

أو فى الخالقية .

كالقائلين بالنور والظلمة ، الذين يجعلون النور فاعل الخير ، والظلمة فاعل الشر .

٭٭٭

وأما المعتزلة ، فالمختار أنهم لا يكفرون .

وقد سئل الإمام أبو القاسم الأنصارى ـ وهو من أفاضل تلامذة إمام الحرمين ـ عن تكفيرهم ، فقال :

« لا يجوز تكفيرهم ؛ لأنهم نزهوه تعالى ، عما يشبه الظلم والقبح . وما لا يليق بالحكمة »

وسئل عن أهل الجبر ، فقال :

« لا يجوز تكفيرهم ، لأنهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة ، وتأثير و إيجاد » .

فالكل متفقون على أنه تعالى منزه عن سمات النقص ، والزوال .

٭٭٭

و إما فى المعبودية كعبدة الأصنام ، والكواكب ، والنار .

٭٭٭

[أو إنكار النبوة ، أو إنكار ما علم مجيء محمد صلى الله عليه وسلم ، به، ضرورة، أو إنكار مجمع عليه قطعا] .

كالأركان الخمسة للإسلام ، وهى : شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمدا رسول الله ، و إقام الصلاة ، و إيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت .

مثال الأول : الذين ينكرون النبوة مطلقا ، كالبراهمة ، و بعض الملاحدة .

ومثال الثانى : المنكرون للمعاد الجسمانى ، كما سبق .

ومثال الثالث : المنكرون لحرمة الخمر ، ولحم الخنزير ،ولحل التختم للرجال بالفضة.

*

[واستحلال المحرمات] ولا بد من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه ، وأن تكون حرمته من ضروريات الدين .

وحينئذ يدخل فيما تقدم .

و بدون القيد الأول ، لا يثبت التكفير أصلا .

و بدون القيد الثانى ، إن كان الإجماع مستندا إلى الظن ، لا يثبت أيضا .

وكذا إن كان مستندا إلى دليل قطعى ، ولم يكن مشتهرا ، بحيث يكون من ضروريات الدين .

قلت : ومع هذه القيود لا يدخل فيما تقدم .

وقد ذكر الإمام حجة الاسلام ، فى كتابه « المنتحل من تعليق الجدل » أنه قد ثبت الخلاف ، فى كون الإجماع حجة . ولا يكفر منكره .

فمنكر المجمع عليه إذا لم يكن من ضروريات الدين ، لا يكفر » .

قلت : ولا يبعد أن يقال : إذا علم أنه مجمع عليه ، ومع ذلك أنكره ، يكفر : لأنه يدل على العناد ، ونصب الخلاف ، و إيقاع الفتنة بين أهل الإسلام .

و أما إذا لم يعلم ذلك ، فيعذر ، والله أعلم .

*

[وأما غير ذلك] كالقائلين بخلق القرآن ، والقادحين فى أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ، بما لا يوجب تكفيرهم ، وأما بما يوجب تكفيرهم ، فهم به يكفرون .

وكقذف عائشة رضى الله عنها ، وسب الصحابة بغير ماذكر ، ليس بكفر على الأصح ، فى مذهب الشافعى رحمه الله .

[فالقائل به مبتدع ، وليس بكافر ، ومنه التجسيم] .

أى القول بأن الله جسم ، بلا كيف .

وأما المصرحون بالجسمية ، المثبتون للوازمها : من غير تستر بالبلكفة ، فهم يكفرون ، كما صرح به الرافعى فى القريب .

وذكره الشريف العلامة ، فى أول شرح المواقف .

فإن قلت : نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شىء من الأمور التى عدها المصنف ، رحمه الله تعالى ، من موجبات الكفر .

كما ذكروا فى باب الردة ، أنه لو قال أحد : إنى أرى الله تعالى فى الدنيا يكلمنى ، شفاها ، كفر .

مع أن الآمدى ، ذكر أن بعض أصحابنا ، على أن رؤية الله فى الدينا ، جائزة ، عقلا .

وأما سمعا ، فأثبته بعضهم ، ونفاه آخرون .

وهل يجوز أن يرى فى المنام ؟ .

قيل : لا .

وقيل : نعم .

والحق أنه لا مانع من هذه الرؤية ، وإن لم تكن رؤيا حقيقية .

قلت : حكمهم بالردة ، فى الكلمات المذكورة ، مبنى على أنه يفهم منه ، أحد هذه الأمور المذكورة .

والظاهر أن التكفير فى المسألة المذكورة ، بناء على دعوى المكالمة شفاها ؛ فإنه منصب النبوة ، بل أعلى مراتبها .

وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين ، وهو أنه صلى الله عليه وسلم ، خاتم النبيين ، عليه أفضل صلاة المصلين .

وقس عليه باقى الكلمات ، وتأمل فيها ، يظهر لك إشعارها بأحد الأمور التى فصلها المصنف .

٭٭٭

[والتوبة] وهى لغة الرجوع ، وإذا أسندت إلى الله تعالى ، فالمراد بها الرجوع بالنعمة ، واللطف على العبد .

وإذا وصف العبد بها ، كان المراد بها الرجوع عن المعصية .

قال الله تعالى :

« ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا » .

أى رجع عليهم بالتفضل والإنعام ، ليرجعوا إلى الطاعة والانقياد .

وهى فى الشرع الندم على المعصية ، من حيث هى معصية .

والإقلاع عنها فى الحال ، مع العزم على أن لا يعود إليها ، إذا قدر عليها .

وقَيْدُ « المعصية » لخروج الندم على المباحات، والواجبات ، والمندوبات .

وقَيْدُ «الحيثية» لخروج الندامة على شرب الخمر مثلا، لا لكونه معصية ، بل للاحتراز عن المضار الدنيوية ، كالصداع ، وخفة العقل ، والإخلال بالمال والعرض .

وقَيْدُ « الاقلاع فى الحال » لخروج الندم والعزم ، مع الاشتغال فى الحال .

وقَيْدُ « العزم » لخروج الإقلاع ، مع الندم على ما مضى ، من غير عزم على عدم العود ، إذا قدر عليها .

وشرط بعضهم ــ فى حقوق الناس ــ رد المظالم .

وقد يقال : الإقلاع فى الحال ، لا يكون بدونه ؛ لأن دوام الغصب غصب .

وقيل : هو واجب برأسه . ولا مدخل له فى أصل التوبة .

وشرط المعتزلة أن لا يعاد ذلك الذنب ، وأن يستديم الندم .

وعندنا هما ليسا بشرطين فى حصول التوبة .

[واجبة] لقوله تعالى :

« وَتُوبُوا إِلَى ٱللهِ جَمِيعًا أَيُّهَا ٱلْمُؤْمِنُونَ »

وقوله تعالى :

« يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى ٱللهِ تَوْبَةً نَصُوحًا »

[وهى مقبولة] عند الله [لطفا ورحمة وإحسانا من الله] لا وجوبا لما مر .

⁂

واقتراف الذنب بعد التوبة ،لا يبطل التوبة السابقة؛لأنها عبادة مستقلةمنقضية.

وفى صحة التوبة عن بعض المعاصى ، دون بعض ، خلاف مبنى على أن الندم ، لكونه عن مطلق الذنب ، فيجب أن يعم الذنوب .

أو لكونه ذنبا خاصا ، فلا يجب تعممها .

والصحيح هو الثانى .

ولا تصح التوبة المؤقتة ، مثل أن لا يرتكب الذنوب سنة ،لما مر فى تعريف التوبة ، من وجوب العزم ، على أن لا يعود إليها .

⁂

[والأمر بالمعروف ، تبع لما يؤمر به .

فإن كان ما يؤمر به واجباً ، فواجب] الأمر به .

[وإن كان] ما يؤمر به [مندوبا ، فمندوب] الأمر به .

والمنكر ، إن كان حراما ، وجب النهى عنه .

وإن كان مكروها ، كان النهى عنه مندوبا .

ولا يشترط فى الأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر،كونه مأذونا من جهة الإمام والوالى ؛ لأن آحاد الصحابة والتابعين ، كانوا يأمرون بالمعروف ،وينهون عن المنكر، من غير إذن ، وكان ذلك شائعا فيهم ، ولم ينقل النكير على ذلك من أحد ، فكان ذلك إجماعا .

[وشرطه] أى شرط وجوبه وندبه [أن لا يؤدى إلى الفتنة] فإن علم أنه يؤدى إليها ، لم يجب ، ولم يندب ، بل ربما كان حراما ، بل يلزمه أن لا يحضر المنكر ، و يعتزل فى بيته لئلا يراه ، ولا يخرج إلا ، لضرورة

ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة ، إلا إذا كان عرضة للفساد .

[وأن يظن قبوله] فإن لم يظن قبوله ، لم يجب ، سواء ظن عدم القبول ، أو شك فى القبول وعدمه .

هذا ظاهر العبارة ، كما لا يخفى .

وفى الأخير تأمل .

و إذا لم يجب لعدم ظن القبول ، ولم يخف الفتنة فيستحب إظهاراً لشعائر الإسلام .

⁂

[ولا يجوز التجسس] لقوله تعالى :

« وَلَا تَجَسَّسُوا »

ولقوله صلى الله عليه وسلم :

« من تتبع عورة أخيه ، تتبع الله عورته .

ومن تتبع الله عورته ، فضحه الله على رؤوس الأشهاد : الأولين ، والآخرين »

وأيضا علم من سيرته المطهرة صلى الله عليه وسلم : أنه كان يكره إظهار المنكرات الصادرة من المسلمين ، و يرشدهم إلى الإنكار على ذلك ، لكمال رحمته ، وعظمة أخلاقه صلى الله عليه وسلم .

وقد صرح الفقهاء بأنه يستحب الكتمان فى المعاصى ، دون الكفر .

وقد روى أن أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه ، دخل من السطح دار رجل فوجده على حالة منكرة ، فأنكر عليه .

فقال : يا أمير المؤمنين ، إن كنتُ قد عصيت الله من وجه ، فقد عصيتَ الله من ثلاثة أوجه .

فقال الرجل : قد قال الله تعالى :

« وَلَا تَجَسَّسُوا » .

وقد تجسستَ .

وقال .

« وَأْتُوا ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا » .

وقد أتيت من السطح .

وقال الله تعالى :

« لَا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا » .

وما سلمت .

فتركه عمر رضى الله عنه ، وشرط عليه التوبة .

وتفصيل مسألة التجسس يطلب من كتب الفقه .

⁂

[ثبتك الله على هذه العقائد الصحيحة] التى مرَّ تفصيلها [ورزقك العمل بما يحب ويرضى] .

وفى بعض النسخ :

[وفقك الله لما يرضى من الأعمال] .

قيل : التوفيق عند الأشعرى ، وأكثر أصحابه ، خلق القدرة على الطاعة .

وقال إمام الحرمين : هو خلق الطاعة .

قلت : الظاهر ، ما قاله الإمام ؛ فإن القدرة على الطاعة ، متحققة فى كل مكلف .

اللهم إلا أن يكون المراد ، القدرة القريبة المؤثرة فى الطاعة ، التى هى مع الفعل ، كما هو مذهبه ، من أن القدرة مع الفعل ، وهو خلاف ما عرف بعض المتأخرين ، من جعل الأسباب موافقة للمسبب .

⁂

اللهم ثبت قلوبنا على دينك ، ووفقنا للأعمال الصالحات .

« رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا . وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً ، إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ » .

تم الكتاب

ملحق

* نصوص إضافية
* فهارس

النصوص الإضافية

عاوَد الشيخ محمد عبده ، النظر فى كتابه هذا ، فبداله أن يشرح فيه غامضا ، أو أن يضيف إليه جديدا ، فسجل ما بداله على هامشه . فى نصوص إضافية هامة . و إغفال هذه النصوص ، افتيات على التاريخ ، و تشويه للحقيقة .

وقد كنت أود أن ألحق هذه النصوص الإضافية ، بالأصل نفسه ، وأجعل منها ومنه وحدة متكاملة ، ولـكنى وجدت ذلك متعسرا، لأن المؤلف نفسه،جعلها لواحق و إضافات ، فجاءت محاولة إفساح مجال لها بين ثنايا الأصل ، أشبه بوضع شىء فى غير موضعه .

فرأيت أن أبقيها ـ كما أراد صاحبها ـ لواحق و إضافات ، ولـكن ،لا فى أسفل الصفحات ، حيث لا يوجد لها مكان فى طبعتنا، بل فى ملحق خاص يحتويها أشيرفيه مع كل نص ، إلى الموضع الذى هى تعليق عليه ، و إلى رقم صحيفته .

ولن أكتفى بهـذا ، بل سأعمل فهرسا خاصا يدل على الصحائف التى تشتمل على مسائل هى موضوعات لهـذه التعليقات ، بحيث يستطيع القارىء بسهولة ، أن يعرف ـ بنظرة فيه ـ ما إذا كانت موضوعات الصحيفة التى يطالع فيها ، تنوولت بالتعليق أم لا ، فإن كانت موضوعاتها تنوولت بالتعليق، أمكن له أن يعرف من نفس الفهرس ، رقم صحيفة التعليق أيضاً .

[١] قال الإستاذ الإمام تعليقا على قوله :

[بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه] ص ٢ سطر ٢١ .

ما يأتى :

[بعثه الله ، أى جعل فيه الباعث والداعى للتبليغ .

ف « اللام » الداخلة على « التبليغ » تفيد ما تفيده « إلى » فى قول القائل : « دعاه إلى كذا ».

و يُجعل الاسم الكريم ، فاعلا ، على أنه الغاية ، كما فى قولك :

« بعثنى حب الجنان إلى الطاعة » .

فيكون مقصده الداعى له إلى التبليغ ، هو جناب الحق تعالى .

وعلى هذا تكون « اللام » الداخلة على « التبليغ » صلة ل « بعثه » فلا يرد أنها « لام » الغرض ، فكيف علقت بما هو فعل الله تعالى ؟ .

⁂

[٢] قال الأستاذ الإمام تعليقا على قوله :

[قيل : إن الاقتران كان واقعا فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم] ص ٤ سطر ١٧

ما يأتى :

[وقت النطق بهذا الحديث] .

⁂

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله .

[و بما يدل على ذلك من كلام على بن أبى طالب] ص ١٠ سطر ٤

ماياْتى .

[قال فى خطبته المشهورة ب « الغراء » .

« فليست له صفةٌ تُنال ، ولا حدٌ تضرب له فيه الأمثال » .

ثم قال بعد :

« وتعالى الذى ليس له نعت موجود ، ولا وقت محدود » .

وله غير ذلك فى بعض أدعيته ، ومخاطباته لرب العزة] .

***

قال الأستاذ الإمام تعليقا على قوله .

[وأيضا يمكن أن يمنع حصر التقدمات فى الخمسة ، بزيادة هذا النوع ؛ إذ الحصر استقرائى] ص ٣٣ سطر ١٧ .

ما يأتى .

[إن قلت .قد أفيد من قولك هذا ، أن العدم لذات الممكن ،وقد تقرر فيما بينهم. أن ما اقتضى العدم لذاته ، فهو ممتنع لذاته .

قلت . إن المعنى فى الممتنع ، أنه إذا نظر إلى ذاته ــ من حيث هى ذاته ــ نظرا من حيث الخارج ، فإنها تأبى عن أن يكون لها الوجود من أى كوة أشرق .

أى أن له من ذاته ، ما يدرأ الوجود و ينافيه .

فهذا محال أن يوجد فى الخارج ، بل ولا فى الذهن ، عند التحقيق .

وأما المعنى فى الممكن ، فهو أن ذاته بالملاحظة الخارجية ، خالية عن الوجود ، جائزة لوصف العدم ، من غير اشتمال على ما أوجب لها ذلك .

فهذا العدم وصف لتلك الذات ،من حيث هى فى الخارج ذات ، ليستمع شىء آخر أوجب لها العدم .

ثم إنها لا تأباه ــ أى الوجود ــ من خارج ، لو أتى .

وذلك كما تقول .

إن الهيولى لذاتها خالية عن الصور ؛ لأن القابل للشىء من خارج عنه ، يجب أن يكون خاليا عن ذلك الشىء ، عند قطع النظر عن ذلك الخارج .

والهيولى قابلة للصور من مفيضها ، فهى من حيث ذاتها خالية عنها ، وجوبا ، و إلا لجاز لها ، من هذه الحيثية ــ أى حيثية الذات ــ أن تكون بصورة ، فلم تكن قابلة من خارج . هذا خلف .

ومع كونها خالية بالذات ـ أى عند تجريد النظر إلى الذات ، كما بيَّنا ـ يجوز أن تـكون ذات صور عند فيض المفيض] .

⁂

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[كما لا يخفى على من له أدنى نظر] ص ٥٨ سطر ٢١

ما يأتى .

[بقى على هذا المجيب أن يقال : من العجب أن يجعل تحقق أحد النقيضين ، مما له دخل فى تحقق الآخر ، وأَنَّى ذلك ؟ و إنما يكون الشرط شرطا .

لملاءمةٍ ما ، بينه و بين وجود ما هو شرط له .

ومنافرةٍ بين نقيضه و بين ذلك المشروط .

والمانع مانعا :

لمنافرةٍ ما ، بينه و بين وجود ما هو مانع منه .

وملاءمةٍ بين نقيضه ، و بين وجود ذلك الممنوع .

لاستحالة منافرة الشىء لنقيضين ، أو ملاءمته لهما ، و إلا لجاز سلبهما عنه ، و إثباتهما له .

وهل كان عدم المُعِدِّ مما يتوقف عليه المُعَدُّ ، إلا لملاءمة تامة ، بين ذلك العدم ، وهذا المُعَدِّ ، بحيث لا يمكن أن يفترقا .

ولا يجوز الوهم ـ فضلا عن العقل ـ أن يكون وجود نفس المعد ، علة لعدمه ، أو له دخل فيه ، كما هو ظاهر .

فما كانت المدخلية والتوقف ، إلا لملاءمة ما ، بين المتوقف ، والمتوقف عليه .

ولو تحقق ذلك فى عدم الشىء السابق على وجوده ، بالنسبة إلى وجوده ، لـكان العدم ملائما للوجود ، منافرا له .

هذا خلف ؛ ضرورة أن سلب الشىء ، لا يلائم نفس الشىء بحال ، فشرطية عدمه لوجوده ، من الأباطيل .

نعم قد يكون ذلك،لما يقع في حال العدم،من مقربات لم تسكن،وهو خلاف فرضك.

ألَا وإن العقل الصريح ، حاكم بأن ذات المعلول ، تطلب ذات العلة ؛ فإن استحكم الطلب ، وتم المصدر ، كانت الذات عن الذات بدون مبالاة ، بما يلحظ من عدم ، أو بأن لا يكون ذلك .

كيف . . . ؟ وقد نبه الشيخ الرئيس على أنه ، بعد وجود الممكن ، قد يمكن لنا أن ننتزع من نسبته إلى الواجب ، امتدادا موهوما ، قد كان فيه معدوما ، وكان يجوز أن يوجد فى كل جزء منه .

وعند فرض وجوده فى جزء ، ينتزع قبله مثل هذا الامتداد ، وهكذا إلى غير النهاية .

فما كان فى جزء أحق بالوجود ، منه فى جزء آخر .

والفرض أن لم يحدث شىء سوى ما كان فى الأزل،فيكون ترجحا بلا مرجح ، فلا بد أن لا يسبقه عدم ، إلا لفرض عدم تمام العلة ، وهو خارج عن طور اختيار الشق الأول الذى كلامنا فيه ، بل ذلك يكون باختيار الشق الثانى والكلام فيه باق.

⁂

ولنعد معك الكلام ثالثة ، فنقول :

لو كان وجود الممكن موقوفا على عدمه ، لكان معناه أنه لو لم يكن عدمه ، لم يكن وجوده ؛ إذ حقيقة التوقف أنه لو لم يكن المتوقف عليه ، لم يكن المتوقف .

مع أنه لو لم يكن عدمه ، لكان وجوده ؛ إذ سلب العدم وجود .

إن هذا إلا خلف .

وبالجملة : إن العمدة فى عدم جواز ذلك ، هو أن عدم الممكن ، مباين له بالمرة ، بحكم البداهة ، وأنت لا تنكره . ولو صح أن يكون للمباين دخل فى وجود مباينه ، وجميع المباينات مستوية النسبة إلى مباين ما ، فيلزم أن يكون لكل مباين دخل فى تحقق أى مباين ، وهو خلاف البديهة عقلا ، وحسا .

فالنِّسب : بين ماله دخل فى شىء .

و بين ذلك الشىء .

لا بدأن تكون نسبة المباينة التامة ،والمنافرة؛ ولا شىء أبعد عن الشىء من نقيضه].

⁂

قال الاستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[وأما القسم الثانى : فيحتاج فى تخصيصه بالواجب إلى دليل ، فنقول :]ص ٨٤ سطر ١٨ .

ما يأتى .

[وقد يقال ــ فى حل عبارة الشارح ــ : إن الواجب تعالى ، لما لم يكن زمانيا ، فيكون سابقا على الزمان ؛ إذ لو لم يسبقه لكان معه ، فكان تحت حيطته.

فإذا كان سابقا عليه ، سبقا حقيقيا ــ أى لم يجامعه فى وجوده ــ وجب أن يكون الزمان حادثا .

لحدوثه ، إنما يكون بتعلق الإرادة بوجوده المتناهى .

وجميع الممكنات داخلة تحت حكم الزمان، بالضرورة، فتكون حادثة بتعلق الإرادة بوجودها ، فى أوقاتها المعينة ، فلا يصح أن تكون عللها تامة فى الأزل ، و إلا لزم قدمها ، المستلزم لقدم الزمان ، المستلزم لدخول الواجب تحت حيطته] .

⁂

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله .

[وبزوال جزء واحد يزول ذلك المجموع] ص ١٥٥ سطر ١١ .

ما يأتى :

[أو بأن يقال : إن المجموع إنما ينال وجوده ، بوجودِ آخرِ جزءٍ منه ، وهو قبله مفقود فموجِد الجزء الأخير ، هو الذى يكون معطيا للمجموع وجودَه .

وجاز أن يكون موجدُ الجزء الأخير ، ما قبله من الممكنات .

وهكذا ، يقال فى المجموع الذى قبل الأخير ، إلى غير النهاية] .

⁂

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[. . . بل أجزاء كثيرة ، فافهم] ص ١٥٦ سطر ١٢ .

مايأتى :

[وقد قرر المتأخرون هذا البرهان ، على الوجه الذى قرر به الشارح .

فاعترضوا عليه بهذا الاعتراض .

وليس تقريرهم هذا ، إلا مسخا للدليل ، وتشويها لوجهه ، وسيأتى ذكره ، على وجه سهل ، لا قدح فيه إلا بسوء الفهم ، ورداءة القريحة ، وجحود الطبيعة] .

⁂

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[ووهت من كلمة الحق أركان] ص ٢٠٩ سطر ١٤ .

مايأتى :

[كان هذا من فوق ثلاثين سنة] .

⁂

قال الاستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[ثم بحصوله فى الخارج كان ما تريده من الفرد المعين] ص ٣٦٢ سطر ٩ .

مايأتى :

[فإن الشىء متى وجد فى عالم الخارج ، كان مباينا لجميع الخارجيات ؛ فإنه لو كان عين شىء منها ، لكان موجودا بوجود ذلك الشىء ، وإلا كان للشىء الواحد وجودان ، وهو محال بالضرورة .

فكونه موجودا بوجود خاص موجب لامتيازه عن جميع ماعداه] .

⁂

قال الأستاذ الإمام ، معلقا على قوله :

[أى نفى المثل ، بمعنى الصور القائمة بنفسها] ص ٤٣٣ سطر ٩ .

ما يأتى :

[ففى عبارة الشارح استخدام] .

⁂

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[إذ مجرد علم الذات ، علم مبدئيتها] ص ٤٤٢ سطر ٢١ .

ما يأتى :

[قوله : إذ مجرد . . . الخ .

و إن شئت قلت : إن الواجب بعلمه بذاته ، قد علم سلسلة الممكنات ، إلى غير النهاية ، بعلم المبدئية .

وعلمه لها ، هو إيجادها فى الخارج ، فوجدت ، إلا أن ظرف الخارج ، لما لم يكن بحيث يسع تمام الوجود فى آن ، وجدت هذه الموجودات على ماتراها ، متعاقبة بذلك العلم الأول .

فوجودها الماضى ، والحالى ، والاستقبالى ، هو ذلك الإيجاد العلمى ، فدقق جدا].

⁂

قال الأستاذ الإمام ، معلقا على قوله :

[ولم يفرقوا بين :

دلالة المعجزات .

ودلالة البراهين والمقدمات] ص ٤٧٣ سطر ١١ ، ١٢ ، ١٣ .

ما يأتى :

[فإن زعم أن المعجزة بنفسها ، ليست برهانا .

قلنا : نعم ، لكن بها يتقوم البرهان ، كما فى العالم ؛ فإنه ليس هو البرهان ، لكن به يتقوم البرهان ، فإنا نستدل من العالم ، على صانعه بالبرهان .

فكذا المعجزة يستدل منها على صدق من ظهرت على يديه ، كالاستدلال من العالم على الصانع بدون فارق .

وكما يطلقون الدليل على المركب من المقدمات ، يطلقونه على ما يستدل به، كالأثر على المؤثر ، أو العكس .

بل إن الارتباط بين الأمور الخارقة ، و بين التصديق ، لصدق مبدئها ، بيِّن بالفطرة والعادة ؛ فإنه عند مشاهدتها ، ينتقل ذهنه إلى أن هذا الفعل العظيم لا يقدر على مثله إلا الرجل العظيم ، الذى قد انطوى على مالم ينطو عليه غيره ، حتى أظهر مالم يكن يظهره غيره .

فهو صادق فى دعوى أنه منطو على نبوة ، أو روحانية ، أو ما يشبه ذلك ، على حسب الادعاء .

إلا أن المقدمات تختلف بالصحة ، والبطلان ؛ والبداهة ، والنظر .

فرب مقدمة يظنها ـ بحسب الملاءمة الظاهرية ـ منتجة ، وليست بمنتجة .

ورب هيأة كذلك .

وكم من قضايا تحققها العادات ، وهى مزيفة لدى البصائر .

وقضايا تزيفها العادات ، وهى محققة فى الواقع .

فمن ثم بينوا طريقا خاصا ، للاستدلال بالمعجزة ، لعلمهم أن ماعداه مخدوش ، وغير صحيح ، كما فى سائر الدعاوى والبراهين ، فافهم] .

☆☆☆

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[فإنه لابد أن ينظر إلى الدعوى] ص ٤٧٥ سطر ١١ .

ما يأتى :

[أى أن ذلك النظر والتنقير ، أمر يخلقه الله بحكم العادة فى الناظر ، عند رؤيته للخارق ، بحيث لا يمكن عادة أن يصدق إلا بعد نظره ، وترتيب مقدماته ، والانتقال منها إلى النتيجة ، على أى وجه كان .

و إن كان قد يختلف فى ذلك الترتيب ، والانتقال ، بالسرعة والبطء .

ألاَ و إن عقول العقلاء ،شاهدة بأن تصديق هذا الناظر بدون نظر،من خوارق العادات ، كما تراه بنفسك فى العالم .

« إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِأُولِي ٱلْأَلْبَابِ » فافهم] .

⁂

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[كابن خلكان وغيره] ص٤٧٧ سطر ١٦ .

مايأتى :

[ففى ابن خلكان أنه أظهر صورة قمر يطلع و يراه الناس من مسافة شهر من موضعه ، ثم يغيب .

وقد ذكر هذا القمر ، أبو العلاء المعرى فى قوله :

أفق ، إنما البدر المقنع رأسه ضلال وغىٌّ مثل بدر المقنع

و إليه أشار أبو القاسم ، هبة الله بن سناء الملك ، الشاعر ، فى قوله :

إليك فما بدر المقنع طالعا بأسحر من ألحاظ بدر المعمم

واسم هذا الرجل « عطاء » وقيل « حكيم »] .

⁂

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[فإنه كان من القسم الثانى يعتقد بغير روية ولا نظر] ص٤٧٨ سطر ٥ .

ما يأتى :

[وكما أنه قد جرت عادة الحق ، بأن يخلق علما يقينيا فى نفوس الجهال ، عند مشاهدة الخوارق ، بدون نظر .

فقد جرت عادته بأن يخلق النظر والفكر ، والبحث والتنقير ، فى نفوس العلماء، عند مشاهدة الخوارق أيضا .

فلو كان مجرد الخارق ، بالشرائط التى قد اعتبروها ، موجبا للعلم بطريق العادة، بعد النظر والفكر فيه ، لما تردد أحد فى خوارق العادات ، ولا قائل به .

وكم من مشاهد أثراً عظيما ، لم يصدق به ، حتى وقف على حقيقة أمره ، فافهم].

⁂

قال الاستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[فتأمل] ص٤٩٤ سطر١٦ .

ما يأتى :

[أمَرَ بالتأمل ، إلى أنه تنقيح ما قالوا: يجب الرضا بـ « القضا » لا بـ « المقضى» وهو لا يخلو عن نوع من الكدر ، فاطلب بيان هذا المحل ، من فنون أخر] .

⁂

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[فليس لنا ارتضاؤه ، ولا عدم ارتضائه] ص٤٩٧ سطر ١١، ١٢ .

ما يأتى :

[بأن تعلق بما تعلق به التدوين ، كما فى إيجاد البارى ، لما أمر به، أونهى عنه] .

⁂

قال الأستاذ الإمام تعليقا على قوله :

[فإنه يكون مناط الثواب فى الأول] ص ٤٩٧ سطر ١٤ .

ما يأتى :

[كما فى إيجاد زيد ، أو إيجاد عمرو .

و بالجملة : إيجاد ماليس متعلقا بالأمر التدوينى] .

⁂

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[وعلى أحد قولى الشيخ ، يكون لصفة العلم تعلقان ، قديم وحادث] ص٤٩٨ سطر ١٠، ١١، ١٢ .

مايأتى :

[هذا آخر ما انحط عليه كلامهم ، فى تقرير أحكام هاتين الصفتين .

ودفع ما أورده الرادون لهما ، إلى العلم :

من أن تعلق السمع والبصر ، أزلا ، من الخرافات؛ إذ لا معنى لسمع غير مسموع ، وإبصار غير مبصر .

نعم علمه جائز .

فكان محصل جواب المثبتين، أن الصفتين أزليتان، وتعلقهما حادث، وأن الانكشاف الحاصل من تعلقهما ، أعلى وأرقى من الانكشاف الحاصل ، بالعلم ؛ إذ الأول جزئى، والثانى كلى ، فتنبه] .

⁂

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[وتكون قدرة كل واحد منهما، وإرادته كافية فى خلق ما يريد] ص٥١٣ سطر١٥.

ما يأتى :

[وليس من كمال الألوهية ، إرادة كل ما يمكن أن يوجد ، فإنا نتصور كثيرا من الممكنات ـ كإيجاد صورة كذا ، فى وقت كذا ، مثلا ـ ومع ذلك يمضى الوقت ولا يوجد هذا الممكن .

فإرادة كل ما يمكن ، ليست من كمال الألوهية ، بل الكمال إيجاد كل ما يراد.

فيجوز أن يريد كل واحد منهما ، طائفة من الممكنات .

وبحسب إرادته تتعلق إرادته ، ولا تتعلق بالطائفة الأخرى ، بل تتعلق بها إرادة الآخر وقدرته ، فافهم] .

⁂

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[قد ورد فى القرآن العزيز ، ما يكاد أن يكون محكما ، فى أنه تعالى يرى يوم القيامة] ص ٥٣٦ سطر ١٩ .

ما يأتى :

[قد احتج عليه الشيخ « أبو نصر » فى « فصوصه » بما حاصله :

كل إدراك :

فإما لشىء خاص ، كزيد .

أو شىء عام ، كالإنسان .

والعام لا يقع عليه رؤية ، ولا يوصك بجانبيه ، كما لا يخفى .

وأما الشىء الخاص :

فإما أن يدرك وجوده بالاستدلال .

أو بغير الاستدلال .

واسم المشاهدة ، يقع على إدراك ما يثبت وجوده فى ذاته الخاصة بعينها ، من غير واسطة الاستدلال ؛ فإن الاستدلال على الغائب . والغائب ينال بالاستدلال .

وما لا يستدل عليه — و يحكم مع ذلك بما يثبته بلا شك — فليس بغائب ، فهو شاهد.

فكل موجود ، وليس بغائب ، فهو شاهد .

و إدراك الشاهد ، هو المشاهدة :

إما بمباشرة وملاقاة .

و إما من غير مباشرة وملاقاة .

وهذا الأخير هو الرؤية .

والحق الأول ، يتعالى عن شوائب الغيبة بذاته ، عن أبناء عالم التقديس ، و إنما الغفلة من غشاء أدران العادات ، وغطاء عالم الطبيعة .

فإن رُفع الحجاب ، وانقشع النقاب ، وقفتَ على حقيقة الحقائق ، بدون احتياج إلى استدلال .

« فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ ، فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ »

فقد يُدرك الحق بدون استدلال ولا ملاقاة، وهو الرؤية، فالحق مرئى لذوى الكمال

« تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِى الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ »

الفهارس

فهرس المقدمة

صفحة

فهرس الأفكار الواردة

« فى نصوص عضد الدين الايجى ؛ وجلال الدين الدوانى »

صفحة

يلاحظ أن مناقشة الدليل انتهت إلى التزام أن شيئا ما ، أزلى ، وهو نوع المعدّ ، والأشاعرة لا يقولون بقدم شىء أصلا ، فهو دليل إلزامى، لإفساد مدعى الخصم ـ الفيلسوف ـ الذى يذهب إلى قدم العقول . النفوس الفلكية ، الأجسام الفلكية . . . الخ . . . الخ ولا شك أن انحصار القدم فى نوع المعد فقط ، إفساد لدعواه . ٤٧

قال الفيلسوف : المعدات غير المتناهية ، لا تنتظم إلا بحركة سرمدية، فيكون المتحرك بهذه الحركة قديما ، فيلزم قدم غير المعدات . ٤٨

قال الدوانى رداً ، على الفيلسوف : هذه دعوى من غير برهان . ٤٩

قال الفيلسوف : أعدام المعدات ووجوداتها ، أعراض لابد أن تتوارد على مادة قديمة ثابتة . ٥٠

قال الدوانى : هذه أيضا دعوى من غير برهان .

عود إلى منا قشة دليل الفلاسفة على قدم العالم :

قال الدوانى : وردّ عليه بوجوه :

الأول : اختيار أن مالا بد منه لوجود الممكن كان حاصلا فى الأزل ، ومع ذلك ، لا يلزم أن يكون الممكن أزليا ، لجواز أن يكون وجود الممكن فى الأزل مستحيلا ، فلم يوجد فى الأزل لذلك ، ووجد فيما لا يزال ، لإمكان وجوده فيه . ٥٥

قال : الدوانى : إن تسليم أن كل مالا بد منه لوجود الممكن كان حاصلا فى الأزل، يتنافى مع القول بأن وجوده فى الأزل مستحيل ؛ لأن إمكانه فى الأزل ، ممالا بد منه لوجوده .

ومفاد ذلك أن هذا الرد غير سليم . ٥٥

*

الوجه الثانى من وجوه الرد على دليل الفلاسفة على قدم العالم : باختيار أن كل مالا بد منه لوجوده، لم يكن حاصلا فى الأزل ؛ إذ من جملة ذلك تعلق الإرادة بوجوده فى الأزل ، ولم تتعلق الإرادة بوجوده فى الأزل بل تعلقت فى الأزل بوجوده فيما لا يزال فلا يمكن وجوده إلا إذا حان الوقت المحدد لوجوده ٥٨

فإن قال الفيلسوف : هل تعلق الإرادة فى الأزل بوجوده فيما لا يزال ، متمم لعلة وجوده . . . ؟

أم ليس متمما لعلة وجوده . . . ؟

صفحة

بوقت حدوثها . يحتاج بالبداهة إلى مخصص . ٦٨

ثم روى الدوانى قول من يرى أن التسلسل فى التعلقات باطل ـ بصرف النظر عن جريان برهان التطبيق ـ لأنه يلزم انحصار التعلقات غير المتناهية بين حاصرين هما : نفس الإرادة ، والتعلق الأخير الذى يلى الممكن .

ثم قال الدوانى : إنه لا انحصار هنا ؛ لأن مثل الإرادة كمثل المادة التى يقول الفيلسوف إنها قديمة وتتوارد عليها صور غير متناهية من جهة الماضى ، ولم يقل أحد : إن المادة طرف حاصر لهذه الصور ؛ إن المادة مع صورة ، كما أن الإرادة مع كل تعلق . ٦٩

⁂

الوجه الثالث من أوجه الرد على دليل الفلاسفة على قدم العالم : النقض الإجمالى ، بأن يقال دليلكم يجرى فى الحوادث اليومية التى تعترفون أنتم بحدوثها : مثل الصور الشخصية المتواردة على المادة ، وكالنفوس الناطقة ، مع أنكم لا تقولون بمقتضاه فيها . ٧٦

قال الدوانى : يمكن أن يكون صدور العالم بطريقة أنه ما من حادث إلا وقبله حادث ، ولا يلزم على ذلك محال ، ولا تثبت بذلك دعوى الفلاسفة ؛ لأن دعواهم أن بعض العالم قديم ، وعلى هذا لا شىء من العالم بقديم .

ويقول الدوانى ، وبه تثبت دعوى علماء الكلام ؛ لأن كل ما وجد ويوجد حادث .

لكن هل هذه تتفق مع دعوى علماء الكلام ، تمام الاتفاق ؟ لا أظن . . .

لأنهم يقولون ـ بجانب قولهم بحدوث العالم ـ كان الله ولا شىء معه . وذلك لا يتحقق على هذا الفرض . ٨١

يقول الدوانى : إن القول بأن كل العالم حادث ، وما من حادث إلا وقبله حادث ، مروى عن بعض المحدثين . فقد روى عن ابن تيمية مثله ٨٢

ويعود الإمام الغزالى لمناقشة قولهم فيما سبق ص ٤٨ : « إن المعدات غير المتناهية لا تنتظم إلا بحركة سرمدية ، فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة » .

فيقول : كون الحركة مبدأ للحوادث :

إما من حيث إنها مستمرة .

أو من حيث إنها متجددة .

فإن كانت من حيث إنها مستمرة . فكيف يصدر من متشابه الأحوال ، شىء فى وقت دون وقت ؟ .

صفحة

صفحة

صفحة

⁂

صفحة

صفحة

صفحة

☆☆☆

صفحة

فهرس الأفكار

الواردة فى نصوص الشيخ محمد عبده

إن الشيخ محمد عبده ، يقف وراء كل فكرة من الأفكار الواردة فى الفهرس السابق ، فهرس عضد الدين الإيجى ، وجلال الدين الدوانى .

إنه يشارك فى كل فكرة من هذه الأفكار ، بنقدها ، أو تكميلها . أو ردها إلى أصلها ، أو ـ على الأقل ـ بتسهيل عرضها ، ومحاولة تبسيطها .

ولهذا فالفهرس السابق هو نفسه فهرس لمحاولات قام بها الشيخ محمد عبده ، حول هذه الأفكار .

ولذلك فسوف نقصر اهتمامنا ، هنا على المحاولات الهامة التى لا بد من إبرازها مضافة إلى الشيخ محمد عبده ، وحده ، ومقرونة باسمه دون مشاركة .

⁂

صفحة

صفحة

صفحة

---

(١) لسائل أن يسأل الشيخ محمد عبده . من أين لنا إدراك الواقع ؟ قد يجيب الشيخ محمد عبده بأن العقل هو وسيلتنا إلى ذلك ، لأنه يقول « بما دل البرهان » .

ولكن الشيخ محمد عبده يقول بعد ذلك : إن الشيء الواحد قد يبدو للعقل كمالا ، ونقصا باعتبارين مختلفين » .

ويقول أيضاً : « إن العقل لا يمكنه أن يجزم بحكم من الأحكام فى باب الكمال والنقص » ومعنى هذا أن الوسيلة إلى إدراك الكمال فى حق الله هو العقل الذى لا يدركه من حيث إنه كمال وإنما يدركه من حيث إنه الواقع فى نفس الأمر .

ولكن ما أعسر أن يحكم إنسان بأن ذلك الحكم هو الواقع فى نفس الأمر ، بالنسبة لله ، إذا تخلى عن لحظه من حيث هو كمال ؟ إذ ماذا عسى يكون وسيلة العقل فى إدراك أن ذلك واقع فى نفس الأمر ؟ ولذلك جعل الشرع الحكيم علامة إدراك الواقع ، فى اتباع ما كان عليه النبي وأصحابه ، تسهيلا ، وتيسيرا ، وتجميعا .

صفحة

---

(١) هذا ــ من غير شك ــ يفيد الاعتراف بأن الكتاب والسنة وردا من أجل بيان أصل الدين . ولكن هذا الاعتراف يتناقض تمام المناقضة مع قوله ــ فى التعليق على حديث ستفترق . . . الخ الوارد فى أول الكتاب وفى المقدمة التى كتبناها ــ إن الباحث ينظر إلى عقله غير معول على شىء سواه ، ثم إذا رأى النصوص توافق ما انتهى إليه ، فبها ، وإلا فليؤمن بالنصوص ، مفوضا الأمر فى معناها ، إلى الله . لأن هذا الإجراء يجعل الكتاب والسنة معطلين عن الإفادة .

---

(١) فى هذه الحدود يلتقى معنا الشيخ محمد عبده ، فنحن نوافقه على القانون . أما أن ابن سينا قائل بهذا الرأى ، أو بآخر غيره ، فمسألة نختلف فيها مع الشيخ عبده ، وقد فصلنا ذلك فى مقدمتنا لكتاب الإشارات طبع دار المعارف .

---

(١) هكذا يقول الشيخ محمد عبده ، مع أنه قد سبق أن قرر — على لسان ابن سيناء — أن البارى يعلم جميع الموجودات بنحو التعقل . ثم قرر الشيخ عبده أيضا أن بعض الفلاسفة — ممن يرون رأى ابن سينا هذا — يرون أن الصور العلمية تقوم بذات البارى .

فمن كل هذا ينتج أن صور الموجودات الجزئية ، ترتسم فى المجردات ، عند بعض الفلاسفة ، وهو هنا يمنعه على لسان جميعهم .

وللشيخ محمد عبده كلام — فيما سبق — يصلح أن يكون جوابا عن أنه كيف تقوم صور الموجودات الجزئية ، بالمجردات . ذلك أن الصورة العلمية تكون — من حيث هى علم — كلية ، وانحصارها فى الخارج فى فرد ، بل وعدم إمكان أن لاتكون فى الخارج إلا فى فرد واحد ، كأن يشترط لها وحدة الزمان والمكان ، كل ذلك لا يمنع أن تكون صورتها العلمية كلية .

وعلى هذا لا يصح الاستشكال بأن : صور الموجودات الجزئية ، لا ترتسم فى العقول . انظر الفقرة التالية فى الفهرس .

الفريق الأول : أرباب الأفكار العقلية.
الفريق الثانى : أرباب الأفكار العملية .
منهج الفريق الثانى .
منهج الفريق الأول .
الطريق الثانى صعب السلوك .
الطريق الثانى أقرب وأسهل .
خبر بعض مدعى النبوة .
يقول الشيخ محمد عبده : « كل ما أورده المعتزلة لنفى عموم الإرادة،وعدم تعلقها بالكفر والمعاصى ، لم يصادف محلا » .
الأفعال المخالفة للشريعة منحصرة فى :
الإضرار بالنفس .
أو الإضرار بالغير .
الأمر أمران : تكوينى ، وتشريعى .
الشيخ الأشعرى لم ينقل عنه وجه ، فى رد صفتى السمع والبصر ، إلى العلم ، إلا ما قال صاحب المقاصد ، تجوزا .
يقول الشيخ محمد عبده : « فالأصوب الرجوع إلى أن مبدأ الانكشاف فى الواجب ، شىء واحد ، متعلق بجميع الأشياء ، على وجه لا يتصور ما هو أجلى منه وأعلى منه ، ولا ضرورة إلى تكثير مباديه فى ذاته تعالى » .
الشيخ محمد عبده يعيد هنا ، ما قاله سابقا بمناسبة قوله صلى الله عليه وسلم «ستفترق أمتى . . . الخ » من التعويل على العقل ، والإيمان بالنصوص من غير أن تتحدد معانيها ، وقد ناقشناه فى ذلك فى المقدمة .
الشيخ محمد عبده يحاول أن يجمل لرأيه هذا ، سندا من قول ورد فى الدوانى ، ولكن شتان بين ماروى الدوانى ، وبين ما يقوله الشيخ محمد عبده ، وإليك البيان :
قال الدوانى : « قيل الأولى أن يقال : لما ورد الشرع بهما ، آمنا بذلك ، وعرفنا أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين ، واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما، لقصورنا ونقصاننا » .

صفحة

فيقول الشيخ محمد عبده تعليقا على ذلك : « هذا قول لا يليق به التمريض ، وممرضه مريض .

وهذا مابه أقول ، من أن الواجب على كل ذى عقل :

أن يذهب إلى النظر فى الحقائق ، ويسبرها على وجه أدق ، بحسب طاقته ، ويقيم البراهين القطعية على النفى والإثبات .

ثم يأخذ ألفاظ الشارع مسلمة مقبولة قائلا :

« آمنا به ، كل من عند ربنا » ولا يتعسف طريق التأويل ، فإن هذا حال شرحه طويل ، فإنا لا ندرى ماذا أراد بما قال ، فربما ذهب اشتغالنا هباء منثورا .

فالحق أن لا يهمل النظر ، وأن يكون من التأويل على خطر .

وهذه رتبة الراسخين فى العلم ، الذين قد وقفوا على الحقائق بصفاء عقولهم ، ثم يقبلون ما جاء من عند ربهم ، مع عدم الاستطلاع لما هو دفين تحت حجب أستاره » .

٥٠٦

فأين ما يقوله الشيخ عبده ، مما يرويه الدوانى ؟ إن من يروى عنه الدوانى ، ــ وقد آمن بالنص من غير أن يكون عنده شىء إيجابى بخصوص موضوع هذا النص من طريق آخر ، كالعقل مثلا ــ فالتفويض منه فى هذه الحال . معقول ، ومقبول .

أما الشيخ محمد ، فلا يؤمن بالنص ، إلا وعنده رأى جازم من طريق العقل بموضوع المسألة التى عرض لها النص .

فما معنى إيمانه بالنص فى تلك الحال ، إذا كان عنده رأى إيجابى فى الموضوع ، يجوز أن يكون مفاد النص فى الواقع ونفس الأمر على خلافه ؟

وكيف يتلاءم قول الشيخ محمد عبده : « وهذه رتبة الراسخين فى العلم ، الذين وقفوا على الحقائق بصفاء عقولهم » ؟

مع قوله بعد ذلك مباشرة :

« ثم يقبلون ما جاء من عند ربهم ، مع عدم الاستطلاع لما هو دفين تحت حجب أستاره » ؟

فإذا كان ما وقفوا عليه بصفاء عقولهم ، هو الحقائق ذاتها ، فما ذا يكونه ماجاءت به النصوص من عند ربهم ؟ إنه لا يجوز أن يكون شيئا آخر غير هذه الحقائق ، وما دامت النصوص تعالج نفس الموضوع الذى انكشفت حقائقه لذوى العقول

صفحة

الصافية وقد جاءت النصوص أداة تفهيم للخلق ، لا أداة تعجيز واستغلاق ، فلماذا تبقى النصوص مبهمة غير محددة ؟

هذا كلام غير مفهوم ! ! ؟

البرهان الذى ينفى الاشتراك فى حقيقة الواجب ، هو نفسه ينفى ، المشاركة فى وجوب وجوده . ٥٠٣

لما ثبت أنه لاواجب إلا ذات واحدة ، فكل ما فى الوجود فهو ممكن ناشىء عن ذاته . ٥٠٤

لو تحقق واجبان لكان مجموعها واجبا. مع أن جزأ هذا المجموع قد تقدم عليه ، فيكون ممكنا . هذا خلف . ٥٠٨

ـ وعندى أن قوله : « إن جزأ هذا المجموع قد تقدم عليه » دعوى تحتاج إلى إثبات ـ

يرى الشيخ محمد عبده أن منطوق قوله تعالى:« لوكان فيهما آلهة إلاالله لفسدتا » دليل حقيق قطعى . ٥١٣

يقول الشيخ محمد عبده : « قد تقرر أن الصفات الكمالية للواجب ، ليست أمورا اختيارية ، بل هى من لوازم ذاته لذاته ، ومن مقتضى حقيقته . ٥١٤

الشيخ محمد عبده يرى أن القول بأن « السمع والبصر لما استحال تعلقهما بالشىء قبل وجوده ، جاز حدوث ذلك عند وجوده » قاض بأن يكون للواجب كمال ينتظر . ٥٢٤

وفى قوله هذا مجال لتعقيب ، فإنه قبل حدوث الصوت ، يعلم أن صوتا سيحدث ، وبعد حدوث الصوت يسمع الصوت الحادث . وهذا ليس قاضيا بأن للواجب كمالا منتظرا ، بل القول بغير ذلك قلب للحقائق ؛ لأن الصوت غير الموجود لايسمع ، ويكفى فى هذه الحال العلم بأن صوتا سيحدث . ذلك هو الكمال والمطابقة للواقع فى الوقت ذاته .

الشيخ محمد عبده يرى أن الخالقية ليست شأنا حقيقيا من شئون الإله ، حتى تلزم له أزلا وأبدا ، وفى هذا مايفيد فى الرد على القائلين بقدم العالم . ٥٢٧

الانضمام ، والتفارق ، والامتزاج ، والحلول . الخ كلها من خواص الماديات . ٥٣٠

الشيخ محمد عبده يعيب بشدة على الدوانى ، الإسراف فى التأويل . ٥٣٥

صفحة

صفحة

فهرس النصوص الإضافية

تصويبات فى الكتاب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٥٩	٦	« لأنا نقول »	«يلزم أن تكون أول السطر ؛ لأنها جواب قوله : ولا يرد عليه . . . الخ »
٦٤	٢	ومعنى كونه أزليا أن يكون الشيء سابقا	ومعنى كون الشيء أزليا أن يكون سابقا
١٤٧	١	ينبي	ينبنى
١٦٨	١٧	وارتباط	وارتباك
٣٦٧	٤	ينفى	بنفى
٣٩٤	٤	عير	غير
٣٩٦	٢١	ظاهرا	ظاهر
٤١٣	٣	و إلى	إلى
٤١٧	١٩	انجز	انجر
٤٤٠	٢٠	الحقِّ	الحقُّ
٥٢٤	٢	جاز حدوث ذلك عند وجوده	جاز حدوث ذلك عند وجوده]
٥٢٤	٩	للخصم أن	[للخصم أن

تصويبات فى المقدمة

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٤	٩	هل هو	تحذف
٢٥	٢٠	طرق	طرف
٣٠	١٣	معناها	معناهما
٦٠	٢٠	آراء	آخر